M. Iqbal Irham, M.Ag.

PUSTAKA AL-IHSAN

Membangun Moral Bangsa *Melalui* Akhlak Tasawuf

Membangun Moral Bangsa Melalui

AKHLAK TASAWUF

M. IQBAL IRHAM, M.Ag

PUSTAKA AL-IHSAN

MEMBANGUN MORAL BANGSA MELALUI
AKHLAK TASAWUF

Penulis
M. Iqbal Irham, M.Ag

Editor
Tengku Ratna Soraya M.Pd

ISBN: 978-979-9152-16-9

Cetakan Pertama, Oktober 2012 M / Dzulqaedah 1432 H
Cetakan Kedua, September 2013 M / Dzulqaedah 1433 H

Penerbit
Pustaka Al-Ihsan
Komp. Ditjen Haji al-Mabrur, Jl. Masjid al-Mabrur
No. 111 RT/Rw 01/01, Pisangan, Ciputat 15419
08126550311 - 08126514553

DAFTAR ISI

BAB I

MEMAHAMI TASAWUF ISLAM

A. Tahapan Menuju Tuhan

Manusia adalah makhluk tiga dimensi (bukan dua dimensi), yakni fisik (*jism / jasad /* jasmani), jiwa (*nafs*) dan ruh. Menurut Khayr al-Din al-Zarakli, studi tentang diri manusia dapat dilihat dari tiga sudut pandang. *Pertama*, jasad (fisik), apa dan bagaimana organisme dan sifat-sifat uniknya. *Kedua*, jiwa (psikis) apa dan bagaimana hakikat dan sifat-sifat uniknya. *Ketiga*, jasad dan jiwa (psikofisik), berupa akhlak, perbuatan, gerakan dan sebagainya.[1] Dalam terminologi Islam, ketiga kondisi tersebut lebih dikenal dengan term *al-jasad, al-ruh,* dan *al-nafs*. Jasad merupakan aspek biologis atau fisik manusia, ruh merupakan aspek psikologis atau psikis manusia, sedangkan *nafs* merupakan aspek psikofisik manusia yang merupakan sinergi antara jasad dan ruh.[2]

Ketiga dimensi ini harus memperoleh porsi yang seimbang. Apabila salah satunya diabaikan, maka manusia akan mengalami kepincangan dalam hidupnya. Sisi jasmaninya memerlukan makanan, minuman, pakaian, hubungan perkawinan dan sesuatu yang bersifat biologis lainnya. Sisi jiwa-

---

[1] Khayr al-Din al-Zarkali (ed.), *Ikhwan al-Shafa', Rasail Ikhwan al-Shafa' wa Khalan al-Wafa'* (Beirut: Dar al-Shadir, 1957), bab III.

[2] Abdul Mujib, *Kepribadian dalam Psikologi Islam* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2007), 56.

nya memerlukan ketenangan, kedamaian, kasih sayang dan kebahagiaan yang bersifat horizontal emosional, yakni hubungan dengan sesama manusia, alam dan makhluk lainnya. Sementara ruhnya memerlukan ketenangan, kedamaian, kasih sayang dan kebahagiaan yang bersifat vertikal transendental yakni hubungan kepada Tuhan.

Dalam perkembangan perjalanan kehidupan manusia, diperoleh pengetahuan bahwa fisik manusia mempunyai keterikatan yang tinggi pada jiwanya. Apabila jiwa tidak tenang, mengalami kesedihan, kekecewaan, atau guncangan batin karena munculnya berbagai persoalan, maka fisik jasmani akan ikut merasakannya. Mungkin badannya akan menjadi gemetar, matanya akan mengeluarkan tetesan air, wajahnya akan muram dan kakinya enggan untuk diajak berjalan.

Seseorang yang sedang berada dalam kondisi emosional, akan menampakkan tanda-tanda yang jelas pada fisik jasmaninya. Matanya akan memerah, suaranya akan terdengar meninggi, ototnya akan mengeras dan tubuhnya akan terlihat tegang. Bahkan beberapa penyakit fisik seperti diabetes (kencing manis), darah tinggi, gangguan pencernaan, gangguan pada jantung, liver dan beberapa penyakit lainnya, bermula dari kondisi jiwa yang mengalami kegelisahan, penuh kekhawatiran, atau kehilangan kedamaian dan kasih sayang. Kecemburuan atau ketakutan yang berlebihan pada sesuatu juga akan mendatangkan penyakit pada tubuh jasmani.

Hal-hal di atas harus menjadi perhatian manusia agar hidupnya selalu memperoleh kedamaian dan kebahagiaan baik di dunia maupun di akhirat. Inilah sebenarnya yang menjadi arah tujuan hidup, sehingga manusia tidak terbawa arus pada kesenangan dan dan kebahagiaan sesaat, yakni hanya di dunia. Manusia harus menghidupkan batinnya. Jiwanya harus tercerahkan melalui pencerahan ruhani agar kehidupan abadi di akhirat dapat dipersiapkan dengan baik dan matang. Menghidupkan dimensi ruhani inilah yang dalam kuliah Islam disebut dengan tasawuf. Puncaknya adalah merasakan kedekatan kepada Allah, tanpa dibatasi oleh apapun.

1. Tasawuf Sebagai Terapi

Tasawuf merupakan sisi batin (esoteris) dari ajaran Islam, sementara sisi lahirnya (eksoteris) adalah syari'ah, yang mengandung hukum-hukum keagamaan formal, mengenai apa yang harus dilakukan oleh seseorang (*wajibat*), serta apa yang seharusnya tidak boleh dilakukan (*nahiyat*). Tasawuf selain mengisi sisi batiniah dari syari'ah juga memberikan makna tentang bagaimana hidup berTuhan dengan baik dan benar. Dalam konteks ini, tasawuf memberikan penegasan bahwa hidup tanpa memiliki hubungan yang harmonis dengan Tuhan, adalah hidup yang kosong dan hampa.

Manusia yang telah mencampakkan sisi batin pada dirinya serta tidak memiliki hubungan yang harmonis dan selaras dengan Tuhan, merupakan manusia yang hidup tanpa aturan-aturan dan norma-norma kebaikan. Aturan dan norma ini mereka anggap sebagai pengekangan kebebasan dalam berekspresi. Dalam kondisi seperti ini, manusia tidak lagi mengindahkan nilai halal dan haram, melainkan mengutamakan sesuatu yang enak serta menyenangkan. Paham *hedonisme* bahwa yang baik itu adalah sesuatu yang enak dan menyenangkan tanpa harus terikat dengan aturan dan norma yang ada, telah menjadi motto keseharian kehidupan mereka.

Namun demikian, ketika aturan tidak lagi dipatuhi, saat norma tak lagi diindahkan, maka manusia telah kehilangan arah, kehilangan pedoman dan tanpa pegangan. Ia kemudian banyak mengalami kegalauan dan kesemrawutan hidup, sehingga hidup seakan-akan sendiri, sepi ditengah keramaian dan mengalami keterasingan (*alienasi*) di tengah-tengah masyarakatnya sendiri. Manusia seperti ini adalah manusia kosong *(the holloow man)*, manusia hampa, yang telah melemparkan sisi-sisi kemanusiaan dari diri dan kehidupannya. Ia telah melupakan eksistensi dirinya sebagai seorang hamba (*'abd*) dihadapan Tuhan, sehingga akhirnya terjerat dan ter-perangkap dalam kehampaan.[3] Akibatnya, hidup tidak lagi memiliki makna yang berarti dan manusia

---

[3] Hanna Djumhana Bustaman, *Integrasi Psikologi Dengan Islam* (Jakarta: 1997), xx.

tidak lagi mampu menjawab berbagai tantangan dan persoalan.

Untuk mereka yang mengalami kegalauan, keterasingan serta kehampaan hidup seperti ini, tasawuf menjanjikan penyelamatan bagi manusia dan kemanusiaan. Tasawuf memberikan obat penawar ruhani dan memberikan daya tahan dalam menghadapi cobaan hidup. Dalam wacana kontemporer seringkali dijelaskan bahwa tasawuf merupakan obat dalam mengatasi krisis kerohanian manusia modern yang telah terlepas dari pusat dirinya, sehingga ia tidak mengenal lagi siapa dirinya, arti dan tujuan dari kehidupan di dunia ini. Ketidakjelasan atas makna dan tujuan hidup ini, memang sangat tidak mengenakkan dan membuat penderitaan batin. Mata air tasawuf yang menyejukkan ini memberikan penyegaran dan penyelamatan pada manusia-manusia yang terasing itu (*alienasi*). Tasawuf akan membawa pada pencerahan hidup sehingga, seperti kalimat dalam sebuah iklan, "bikin hidup jadi lebih hidup".

2. Empat Tahapan

Ibn al-'Arabi, atau lengkapnya Muhammad ibn Ali ibn Muhammad ibn Ahmad ibn Ali ibn Abdullah ibn Hatim, seorang filsuf yang dikenal sebagai *syeikh al-akbar*, gurunya para Sufi, menyebutkan bahwa dalam tasawuf ada empat tahap pengamalan dan pemahaman yaitu *syari'ah* (hukum-hukum keagamaan eksoterik), *thariqah* (jalan untuk mendekat kepada Tuhan), *haqiqah* (mengenal kebenaran sejati), dan *ma'rifah* (pengalaman merasakan kedekatan dengan Tuhan).[4]

Tahapan pertama adalah *syari'ah,* dasar dari tiga tahapan selanjutnya. *Syariah*, secara bahasa berarti 'jalan'. Ia merupakan jalan yang benar, sebuah rute perjalanan yang baik, yang dapat ditempuh oleh siapapun. *Syariah* memuat hukum-hukum agama yang mengatur hak dan kewajiban antar individu, antar anggota masyarakat dalam

---

[4] Robert Frager (Syekh Ragib al-Jerahi), "Heart, Self and Soul : The Sufi Psychology of Growth, Balance and Harmony", terj. Hasmiyah Rauf *Hati, Diri, Jiwa, Psikologi untuk Transformasi* (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, Oktober 2005), 12-13.

satu komunitas dan antar masyarakat yang berbeda komunitas. *Syariah* juga memuat dan mengatur hubungan manusia dengan Sang Khaliq, namun hubungan ini seringkali diterjemahkan dalam bentuk-bentuk yang formalistik dan kaku.

Dalam *syariah* ini terdapat suatu kesadaran bahwa terdapat "milikmu dan milikku". Menurut Annemarie Schimmel,[5] dikalangan masyarakat Turki, *syariah* disebutkan dengan *yours is yours, mine is mine* (milikmu ya milikmu, milikku ya milikku). Disini, bentuk ke'aku'an yang ada pada manusia masih sangat tampak jelas. Mengharapkan imbalan pasca ibadah dalam bentuk pahala dan kenikmatan surgawi, merupakan contoh yang mudah dalam konteks ini. Meskipun demikian, tahapan pertama ini tidak boleh diabaikan untuk menuju pada tahapan berikutnya.

Syariah memberikan petunjuk yang jelas untuk hidup secara tepat di dunia ini. Mencoba mengikuti tasawuf tanpa mengikuti *syariah*, bagaikan membangun sebuah rumah dengan berpondasikan pasir. Tanpa kehidupan teratur yang dibangun dari prinsip moral dan etika yang kuat, maka tidak ada tasawuf yang dapat berkembang.

Tahapan kedua adalah *thariqah* yakni amalan tasawuf. *Thariqah* secara literal berarti jalan tanpa rambu di padang pasir, yang ditempuh kaum Badui dari oasis ke oasis. Jalan ini tidak ditandai dengan rambu keluar yang jelas, laksana jalan bebas hambatan. Ia bahkan bukan jalan yang nyata. Untuk melintasi jalan tanpa rambu ini, seseorang harus mengenal daerah tersebut dengan baik atau ia memerlukan seorang pemandu (*guide*) yang mengetahui arah yang dituju dan akrab dengan tanda-tanda yang ada.

Thariqah merupakan jalan untuk semakin mendekat (*taqarrub*) kepada Yang Maha Rahman dengan melalui zikir-zikir, wirid-wirid, *khalwat* dan *suluk* yang memiliki formulasi tersendiri. Jalan menuju Tuhan ini, yang kemudian dikelom-

---

[5] Annemarie Schimmel, "Mystical Dimension of Islam", dikutip dari Jalaluddin Rakhmat, "Berbagai Jalan Menuju Tuhan", dalam *Manusia Modern Mendamba Allah; Renungan Tasawuf Positif* (Jakarta: Penerbit IIMAN dan Hikmah, 2002), 7-8.

pokkan dalam *nawafil* (ibadah yang dianjurkan untuk dilaksanakan), menurut Nabi saw. sebenarnya sangat banyak, yakni sebanyak tarikan nafas seorang insan dalam kehidupan.[6] Dalam *thariqah* ini, ke'aku'an diri dalam bentuk kesadaran terhadap "milikmu dan milikku" diubah menjadi "milikku adalah milikmu, milikmu adalah milikku" (*mine is yours and yours is mine*). Sehingga dalam tahapan ini, proses penurunan egoisme sudah dimulai. Karena itu mereka yang berlalu di atas jalur *thariqah* ini, diajarkan untuk mengenal sesamanya sebagai *ikhwan* (saudara) sehingga dengan mudah mereka dapat membuka diri masing-masing, membuka hati, saling tolong (*ta'awun*) menolong baik dengan materi, tenaga maupun nasehat.

Jika *syariah* membuat penampilan luar kita menjadi bersih dan menarik, maka *thariqah* diciptakan untuk membersihkan dan menyucikan ruhani (tampilan batin). Jadi antara *syariah* dan *thariqah* terdapat hubungan erat yang tak terpisahkan.

Pada tahapan ketiga ada *haqiqah*, yang merupakan makna terdalam dari praktek dan petunjuk yang ada pada *syariah* dan *thariqah*. Disini seseorang menemukan kebenaran (*fitrah* yang *hanif*) dalam diri mereka yang sesungguhnya bersumber dari Yang Maha Benar (*al-Haq*), melalui pengalaman secara langsung. Tanpa pemahaman yang didasarkan pada pemahaman yang berlandaskan pada pengalaman, maka yang ada hanya sebuah bentuk *taqlid*, peniruan tehadap mereka yang sudah mencapai tingkat *haqiqiah* ini.

Pencapaian pada tingkat *haqiqah* ini, menegaskan dan memperkokoh praktek yang telah dilakukan pada dua tahapan sebelumnya yakni *syariah* dan *thariqah*. Sebelum mencapai tingkatan *haqiqah* ini, maka seluruh praktek yang dilakukan selama ini sesungguhnya hanya merupakan sebuah *taqlid* saja.

Tahapan *haqiqah* ini diperoleh setelah seseorang *tawadhu'*, dapat merendahkan diri dan menghancurkan ke-

---

[6] Salah satu pernyataan sufi menyebutkan '*al-thariqah ila Allah bi a'dadi anfasi bani Adam*', lihat dalam Abu Nashr al-Saraj al Thusi, *al Luma'* (Kairo: 1990).

sombongan (*takabur*) dalam dirinya. Kerendahan hati ini adalah proses untuk me-*nol*-kan diri sehingga tiada lagi egoisme. Pada saat diri sudah merendah dan menunduk dihadapan Yang Maha Agung inilah, akan muncul kesadaran baru bahwa "tidak ada milikku, dan tidak ada milikmu" (*there is no mine and no yours*). Semuanya adalah milik Allah saja.

Tingkatan terakhir dari empat tahapan ini adalah *ma'rifah* yakni kearifan yang dalam, atau pengetahuan akan kebenaran spiritual. *Ma'rifah* merupakan pengetahuan akan realitas yang hanya dicapai oleh segelintir orang. Pada tahapan ini hubungan dengan Tuhan (Allah) sudah semakin dekat bahkan sangat dekat. Tuhan, dengan kemurahan-Nya telah berkenan menyingkapkan tabir-tabir (*hijab*) yang menutupi diri seorang *salik* sehingga pada akhirnya, yang dilihat, didengar dan dirasakannya adalah Tuhan. Pada tahapan ini, kesadaran yang muncul adalah "tidak ada saya, dan tidak ada Anda" (*there is no you and me*). Sesungguhnya semua tiada, yang ada hanyalah Allah (*kullu syai-in halikun illa wajhah*).[7] Seorang *salik* akan merasakan bahwa yang ada dan yang benar-benar ada secara hakiki sesungguhnya hanyalah Allah, sedangkan seluruh alam ini tidak lain adalah *mazhar Allah*, tempat nyatanya *asma* dan sifat Allah. Seluruh kehidupan ini berawal dari-Nya dan akan kembali kepada-Nya, *Inna lillahi wa inna ilaihi raji'un.* Dengan demikian tidak ada satu makhlukpun yang terpisah dari-Nya.

Perjalanan manusia menuju Tuhan sehingga sampai pada puncak *ma'rifah* (merasakan kedekatan dengan Tuhan) merupakan proses panjang yang harus dijalani dengan ketekunan dan kesabaran. Bagi seorang *salik*, mendekat kepada Tuhan harus dengan membawa segudang kesungguhan (*mujahadah*) agar tidak patah di tengah jalan. Perjalanan menuju Tuhan ini berawal dari *syariah*, meniti jalan *thariqah*, melalui tahapan *haqiqah* hingga akhirnya

---

[7] *"Tiap-tiap sesuatu pasti binasa, kecuali wajh Allah."* (QS. Al-Qashash, 28:88). Dalam ayat lain disebutkan *"Semua yang ada di bumi akan binasa. Dan tetap kekal Wajah Tuhanmu yang mem-punyai kebesaran dan kemuliaan"*.(QS. Ar-Rahman, 55:27-28).

menjemput *ma'rifah* yang merupakan anugerah Allah Yang Maha Penyayang.

B. Pengertian Tasawuf

Manusia, sebagaimana disebutkan oleh Ibnu Khaldun,[8] memiliki panca indera, akal pikiran, dan sanubari (*qalb*). Ketiga potensi ini harus senantiasa dalam keadaan bersih, sehat, berdaya guna, dan dapat bekerja sama secara harmonis antara satu dengan yang lain. Untuk menghasilkan kondisi ideal seperti ini, ada tiga bidang ilmu yang sangat berperan penting. *Pertama*, *fiqh* yang berperan dalam membersihkan dan menyehatkan panca indera dan anggota tubuh lainnya. Istilah yang digunakan *fiqh* untuk pembersihan dan penyehatan panca indera dan anggota tubuh ini adalah *thaharah* (bersuci). *Thaharah* ini kemudian dibagi pada dua yakni mandi (*al-ghusl*) untuk mengangkat *hadats* besar (*janabah*) dan *wudhu'* untuk mengangkat *hadats* kecil. Karena itu maka *fiqh* banyak sekali berurusan dengan dimensi eksoterik (lahiriyah) manusia.

Bidang ilmu yang *kedua* adalah filsafat yang berperan dalam menggerakkan, menyehatkan dan meluruskan pikiran. Karenanya filsafat banyak berurusan dengan dimensi metafisik manusia, dalam rangka menghasilkan konsep-konsep yang menjelaskan inti tentang sesuatu. Adapun bidang ilmu yang *ketiga* adalah tasawuf yang berperan dalam membersihkan sanubari (*qalb*). Dengan demikian tasawuf banyak berurusan dengan dimensi esoterik (batin) manusia. Ketiga bidang ilmu ini harus saling memperkuat untuk menghasilkan kondisi yang baik dan selaras. Dalam konteks ini, yang akan dibicarakan hanya bidang ilmu yang terakhir saja yakni tasawuf.

Memahami tasawuf ini, secara sederhana dapat dilihat dari dua sudut pandang, yakni secara kebahasaan (*etimologi*) dan istilah (*terminologi*). Adapun teori tentang akar kata atau kebahasaan (*etimologi*) dari tasawuf ternyata sudah ada sejak lama. Louis Massignon dan Musthafa Abd al-Raziq, serta beberapa penulis lainnya telah mencoba

---

[8] Ali Abu Bayyan, *Qira'at Fi al-Falsafah* (Kairo: al-Qiumiyyah, 1967), cet. 1, 14.

mengungkapkan teori-teori tersebut secara memadai. Berikut ini beberapa diantaranya:[9]

Pertama, pendapat yang mengatakan bahwa tasawuf dihubungkan dengan nama suatu kabilah dari orang-orang Arab Baduwi (*nomaden,* kelompok masyarakat yang hidup tidak menetap, melainkan berpindah-pindah) yakni *Bani Shuffah.* Kaitan antara keduanya, kemungkinan karena kesederhanaan dan kesahajaan, baik dalam tata busana maupun perilaku, yang ditunjukkan oleh kaum sufi dan Bani Shuffah.

Kedua, tasawuf dihubungkan dengan nama sebuah tanaman dari jenis gandum, *shufah al-qafa*.

Ketiga, ada juga yang menyebutkan bahwa tasa-wuf diambil dari kata *al-shufanah,* yakni nama sebuah pohon kayu yang hidup di padang pasir. Dilihat dari tampilan luar, secara fisik lahiriah, pohon ini tampak layu, kering dan hampir mati. Namun pada kenyataannya, ia tetap hidup dan bahkan terus tumbuh dan berkembang. Hal ini kemudian dikaitkan dengan kondisi fisik para sufi yang kebanyakan berbadan kurus karena banyaknya berpuasa dan bangun malam untuk *taqarrub* kepada Allah.[10] Fisik mereka terlihat kurus, namun jiwa dan ruhani mereka tercerahkan dan hidup di alam immateri (ruhani).

Keempat, teori lain mengatakan bahwa kata tasawuf berasal dari kata *shafa* yang artinya suci, bersih dan jernih. Lafaz *shafa* ini, bersama lafaz *shufi,* telah digunakan pada abad 8 Masehi dalam berbagai literatur seperti digunakan untuk *tauriyah* dengan arti *'al-munassik labis al-shuf'.* Kesucian, kebersihan dan kejernihan merupakan simbol dari hati yang dimiliki oleh para sufi. Dalam konteks ini Bisyr ibn al-Harits (w. 277 H.) menyebutkan bahwa seorang sufi

---

[9] Lihat misalnya dalam Louis Massignon dan Musthafa Abd al-Raziq, *al-Islam wa al-Tasawuf* (Kairo: Dar as-Sya'b, 1979), 14; dan Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme Dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1963), cet III, 56-57.

[10] Amin Syukur, *Tasawuf dan Tanggung Jawab Sosial pada Abad XX* (Semarang: Pusat Penelitian IAIN Walisongo, 1996), 13.

adalah orang yang menjernihkan hatinya demi Allah (*al-shufi man shafa qalbahu lillah*).[11]

Kelima, tasawuf berasal dari kata *shaf* yang berarti barisan dalam pelaksanaan ibadah shalat yang dilakukan secara berjamaah. Alasan pengambilan kata ini adalah karena kaum sufi yang memiliki iman yang kokoh dan jiwa yang bersih selalu memilih *shaf* yang terdepan dalam pelaksanaan shalat berjamaah. Sebagaimana orang yang shalat pada *shaf* pertama dijanjikan kemuliaan dan ganjaran oleh Allah, maka demikian pula halnya dengan orang hidup *zuhud* dan *wara'*.[12] Makna *shaf* ini juga memberikan indikasi bahwa kaum sufi menempati posisi barisan terdepan di hadapan Allah setelah kedudukan para Nabi dan Rasul.

Keenam, pendapat yang menisbahkan tasawuf kepada *ahl ash-shuffah,*[13] yakni para sahabat yang menempati sebuah ruangan yang terdapat di emperan atau teras Mesjid Nabawi di Madinah, pada masa awal-awal Islam. Mereka berasal dari golongan Muhajirin yang hidup miskin, yang terpaksa mengungsi meninggalkan kampung halamannya Mekkah menuju Madinah. Mereka hijrah untuk menyelamatkan aqidahnya dari kekejaman kafir Quraisy meskipun tanpa sempat membawa harta bendanya. Dalam konteks ini, *shuffah* bukanlah kediaman yang permanen melainkan tempat sementara waktu, sampai mereka memperoleh tempat kediaman sendiri. Lebih dari itu, *shuffah* merupakan semacam tempat "magang" bagi sejumlah sahabat yang mengkonsentrasikan diri dalam berbagai kegiatan ibadah *mahdhah*. Di tempat inilah mereka selalu melihat, bergaul dan berguru secara langsung pada Rasulullah. Bahkan diriwayatkan bahwa Rasulullah dan beberapa sahabat dari kaum Anshar-lah yang kadang menanggung makan dan minum mereka.

Ahl ash-shuffah adalah sebuah komunitas yang terkenal rajin beribadah dan zuhud. Mereka adalah orang-

---

[11] Abdul Halim Mahmud, "at-Tashawwuf fi al-Islam", terj. *Tasawuf di Dunia Islam* (Bandung: Pustaka Setia, 2002), 27.

[12] Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme Dalam Islam*, 57.

[13] Ali Sami' al-Nasyr, *Nasy'at al-Fikr al-Falsafi Fi al-Islam* (Mesir : Dar al-Ma'arif, 1979), jilid III, 37.

orang yang paling siap membentangkan anggota badannya untuk melaksanakan ruku' dan sujud daripada harus bersantai serta orang-orang yang menghindarkan diri dari pinjaman utang. Mereka dijadikan teladan oleh kaum fakir miskin yang tidak memiliki keluarga dan harta benda. Mereka juga tidak diperdaya oleh perdagangan untuk berzikir kepada Allah, tidak bersedih ketika tidak mendapat materi dunia serta tidak bergembira dengan apa yang diperoleh kecuali untuk memperoleh bekal Hari Akhir.[14]

Ahl ash-shuffah ini tidur di atas bangku batu dengan memakai pelana,[15] sebagai bantalnya. Meskipun miskin, mereka adalah orang-orang yang berhati baik dan mulia serta tidak mementingkan keduniaan. Sifat-sifat inilah yang dimiliki oleh para sufi. Dan ternyata, belakangan yang terkenal sebagai *zahid,* kebanyakan adalah mereka yang merupakan 'alumni' dari *ahl ash-shuffah* ini. Diantara mereka adalah Abu Dzar al-Ghifari, Miqdad, Abu Hurairah, Salman al-Farisi dan Bilal ibn Rabah.[16] Meskipun kata *suffah* ini dinilai tidak tepat sebagai asal kata tasawuf, namun secara maknawi hal ini dapat dibenarkan.

Ketujuh, kata tasawuf dihubungkan dengan nama seorang tokoh spiritual pada masa sebelum Islam yakni *Shuffah ibn al-Ghaust ibn Amir,* salah seorang pelayan Ka'bah yang senantisa beribadah dan beri'tikaf di samping Ka'bah.[17] Alasan hubungan ini karena kehidupan para sufi selalu terkonsentrasi pada pengabdian dan ibadah kepada Allah seperti halnya para pelayan Ka'bah. Namun tampaknya pandangan ini tidak memperoleh pengakuan dari kaum sufi sendiri, oleh karena mereka tidak setuju jika tasawuf dihubungkan dengan tokoh yang hidup pada masa pra-Islam

---

[14] Muhammad Abdullah asy-Syarqawi, terj. Halid Alkaf, *Sufisme & Akal* (Bandung: Pustaka Hidayah, 2003), 27.

[15] Pelana, dalam Bahasa Arab juga disebut *suffah.* Bahasa Inggrisnya adalah *saddle-cushion.* Kata *sofa* dalam bahasa Eropa berasal dari kata *suffah* ini.

[16] Jalaluddin Rakhmat, "Tasawuf Dalam Alquran dan Sunnah", dalam Sukardi (ed.) *Kuliah-Kuliah Tasawuf* (Bandung: Pustaka Hidayah, 2000), 24.

[17] Dikutip dari Abu Bakar Aceh, *Pengantar Sejarah Sufi dan Tasawuf* (Solo: Ramadhani, 1994), 25.

yakni masa Jahiliyah, betapapun tingginya kedudukan spiritual Shuffah al-Ghaust. Bagi kaum sufi sendiri, tidak ada tokoh yang menjadi idola, panutan, dan bapak spiritual selain Rasulullah saw.

Kedelapan, teori dari Barat yang menyebutkan bahwa tasawuf bukan berasal dari bahasa Arab melainkan dari bahasa Yunani yakni *sophia,* yang berarti kearifan atau kebijaksanaan (*hikmah*). Hal ini karena ajaran tasawuf menurut mereka banyak dipengaruhi oleh ajaran Yunani Neo-Platonisme. Istilah *sophia* menurut al-Bairuni merupakan nama bagi sekelompok filosof Yunani yang memandang Penyebab Utama dan Pertama sebagai wujud yang pasti adanya. Dalam filsafat Islam, Tuhan sebagai *al-haq al-awwal* (Penyebab Utama) merupakan zat *wajib al-wujud,* sesuatu yang pasti adanya, tidak disebabkan oleh sesuatu apapun.

Kelemahan teori ini kelihatannya terletak pada kata *sophia* yang menggunakan huruf *sin* dalam bahasa Arab, sedangkan kata tasawuf menggunakan huruf *shad*. Jadi, terdapat perbedaan yang jelas diantara keduanya.[18] Al-Bairuni juga menjelaskan bahwa kata *sophia* merupakan sesuatu yang baru dan tidak sesuai karena penamaan *shufi* memang telah ada sebelum terjemahan kata *sophia* dari bahasa Yunani ke dalam bahasa Arab.[19] Dengan demikian, banyak pakar tasawuf yang menolak teori ini.

Kesembilan, kata tasawuf merupakan bentuk *mashdar* dari *fi'l khumasi* (kata kerja lima huruf) yang bermuara pada kata *shawwafa*, yang berarti *labisa al-shuf* (dia telah memakai wol kasar). *Shuf* merupakan pakaian yang dikenakan oleh para pendahulu pengamal tasawuf, atau oleh mereka yang menempuh cara hidup *wara', zuhud,* taqwa dan *khalwat*. Jenis pakaian ini menjadi pilihan utama bagi orang-orang yang menempuh jalan hidup menuju Allah, karena lebih sesuai dengan model atau gaya hidup sederhana dan layak dalam konteks pendidikan spiritual terutama karena berindikasikan sikap rendah hati (*tawadhu'*).

---

[18] Louis Massignon dan Musthafa Abd al-Raziq, *al-Islam wa al-Tasawuf*, 14.

[19] Abdul Halim Mahmud, *Tasawuf di Dunia Islam*, 16.

Al-Mas'udi menyebutkan bahwa sahabat-sahabat Rasulullah yang shalih seperti Umar ibn Khatab, Salman al-Farisi dan Abu Abdillah ibn Jarrah sering mengenakan pakaian dari bahan bulu yang kasar. Bahkan diriwayatkan bahwa Imam Hasan al-Bashri pernah menyatakan, siapa yang mengenakan pakaian *shuf* karena sikap rendah hati di hadapan Allah, akan memperoleh cahaya bagi pandangan mata hatinya. Sebaliknya, siapa yang mengenakannya karena sikap sombong dan unjuk kekayaan, akan terbakar olehnya di akhirat bersama orang-orang yang ingkar. Hal ini berarti bahwa tradisi mengenakan *shuf* oleh para sahabat dan para tokoh-tokoh sufi tertentu pada masa awal telah memungkinkan penamaan ini diterima dan populer ditengah masyarakat.

Dari keseluruhan teori yang dikemukakan diatas, tampaknya yang paling banyak dicenderungi oleh para pemikir tasawuf dan para sufi sendiri adalah teori yang mengatakan bahwa tasawuf berasal dari kata *al-shuf*, yang berarti bulu domba atau wol kasar. Louis Massignon dan Musthafa Abd al-Raziq, dengan tegas mengatakan bahwa ia berasal dari kata *al-shuf*, sebagaimana yang diungkapkannya bahwa kata *tashawwuf* berarti *labisa al-shuf.* Sedemikian kuatnya mereka berpendapat demikian, sehingga keduanya mengungkapkan kata *wa yanbaghi radd ma'a dzalik,*[20] yakni suatu ungkapan yang menolak teori-teori lain. Hal yang sama juga diungkapkan oleh Harun Nasution bahwa pendapat yang banyak diterima dari seluruh teori yang adalah teori yang mengatakan tasawuf berasal dari kata *al-shuf.*[21]. Sejauh ini, Abu Nashr al-Sarraj al-Thusi, salah seorang sufi terkenal, juga berpandangan demikian. Hal ini disebabkan bahwa pada awal pertumbuhannya, yaitu ketika kelompok ahli ibadat hidup dalam pola *zuhud*, mereka memakai pakaian wol kasar sebagai simbol atau lambang hamba Allah yang tulus dan *zuhud*.[22]

---

[20] Louis Massignon dan Musthafa Abd al-Raziq, *al-Islam wa al-Tasawuf*, 14.

[21] Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisme Dalam Islam*, 58.

[22] Abu Nashr al-Saraj al-Thusi, *al Luma'*, 40-41.

Teori yang kesembilan ini, meskipun banyak dipegang oleh para pemikir dan tokoh tasawuf seperti Louis Massignon, Musthafa Abd al- Raziq, serta Abu Nashr al-Sarraj penulis kitab *al-Luma'*, namun ternyata tidak sepenuhnya disetujui. Hal ini karena teori ini paling tidak memiliki empat kelemahan.

Kelemahan *pertama* adalah tidak ditemukannya penegasan dari seorang tokoh tasawufpun yang mempersyaratkan pakaian *al-shuf*, dalam keseharian mereka. Sebaliknya tradisi mengenakan *khirqah* (yakni semacam pakaian yang berwarna-warni) justru telah diperkenalkan oleh para sufi profesional yang muncul pada perkembangan selanjutnya. Kelemahan *kedua* adalah bahwa mementingkan pakaian dan penampilan, sebenarnya akan mengalihkan perhatian tentang hakikat dan substansi tasawuf itu sendiri, yakni mengarahkan perhatian dan tujuan hanya kepada Allah saja.

Adapun kelemahan ketiga adalah, dikatakan bahwa pakaian *al-shuf* dipengaruhi oleh tradisi Nasrani, dan dipakai sebagai tanda penebus dosa perseorangan, sebagaimana dilambangkan dengan pakaian Nabi Isa. Hal ini kemudian diperkuat oleh pernyataan Ibn Sirin (w.729 M.) yang tidak menyukai pakaian *shuf* ini, seperti dalam pernyataannya, *"aku lebih suka meniru contoh Rasul yang mengenakan pakaian kapas"*.[23] Sedangkan kelemahan *keempat*, yakni bahwa penyebutan sufi dalam kaitannya dengan bulu domba (*shuf*) ini, lebih merupakan semacam ungkapan *stereotif*, sebuah ungkapan yang memberi kesan merendahkan.[24] Oleh karena itu, teori kesembilan ini, sesungguhnya juga belum dapat diterima karena masih diperdebatkan argumentasinya. Meskipun demikian, teori ini tampaknya paling banyak diterima.

Adapun tasawuf jika ditinjau dari segi istilah (*terminologi*), tampaknya memiliki kesulitan tersendiri untuk memahaminya. Hal ini disebabkan, diantaranya karena terjadi perbedaan dalam cara memandang aktivitas-aktivitas para

---

[23] H.A.R Gibb, *Shorter Encyclopedia of Islam*, (Leiden: Photomecanical reprint, 1961), 579-580.

[24] Sahib Khaja Khan, *Studies In Tasawwuf* (New Delhi: Idarat-i Adabiyat-i Delhi, 1978), 150.

kaum sufi. Disamping itu, tasawuf merupakan pengalaman batin yang dialami oleh individu yang tentunya sangat bersifat personal. Namun demikian dari beberapa pendapat yang ada, dapat ditarik beberapa pemahaman tentang hal ini.

Ma'ruf al-Karkhi sebagaimana yang dikutip oleh Suhrawardi mengatakan bahwa tasawuf adalah mengambil hakikat dan meninggalkan apa yang ada di tangan makhluk (*al-akhdzu bi al-haqaiq wa al-ya'su min ma 'inda al-makhluq*).[25] Sementara Abu Bakar al-Karkhi sebagaimana yang dikutip oleh al-Ghazali, mengatakan bahwa tasawuf adalah budi pekerti (*akhlaq*). Siapapun yang memberikan bekal budi pekerti atasmu, berarti ia memberikan bekal bagimu atas dirimu dalam tasawuf.

Muhammad Amin al-Kurdi menyebutkan bahwa tasawuf adalah suatu ilmu yang dengannya diketahui hal ihwal kebaikan dan keburukan jiwa. Cara untuk mensucikannya adalah dengan membersihkan jiwa dari berbagai sifat yang tercela dan kemudian mengisinya dengan sifat-sifat yang terpuji. Disamping itu, pensucian ini juga dengan cara melakukan *suluk* dan perjalanan menuju keridhaan Allah dan meninggalkan larangan-Nya menuju kepada perintah-Nya.

Dengan demikian, tasawuf adalah sebuah kegiatan pembersihan jiwa, mengisinya dengan sifat-sifat terpuji (*tahalli*), dan mendekatkan diri (*taqarrub*) dan berada di *hadhirat* Allah. Tasawuf sebagaimana disebutkan dalam makna di atas, bertujuan untuk memperoleh hubungan langsung dan dekat dengan Tuhan, tanpa perantara. Dalam ajaran tasawuf seorang sufi ternyata tidak begitu saja dapat berada dekat dengan Tuhan, melainkan terlebih dahulu ia harus menempuh berbagai latihan (*riyadhah*) tertentu. Misalnya ia harus menempuh beberapa *maqam* (stasiun/tahapan) yaitu disiplin keruhanian yang ditujukan oleh seorang calon sufi dalam bentuk berbagai pengalaman yang dirasa-kan dan diperoleh melalui usaha-usaha tertentu.[26]

---

[25]Abd. al-Halim Mahmud (tahqiq), *al-Risalah al-Qusyairiyah li Ibn al-Qasim al-Qusyairi* (Kairo: Dar al-Kutub al-Haditsah, t.t.), Juz II, 552.

[26] Asmaran As., *Pengantar Studi Tasawuf* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996).

Menurut al-Kalabazi,[27] para sufi dinamakan demikian karena kemurnian hati dan kebersihan tindakan mereka. Bisyr ibn al-Haris al-Hafi (w.277 H.) mengatakan bahwa orang yang bertasawuf adalah orang yang hatinya tulus (ikhlas) terhadap Allah. Beberapa pernyataan lain telah menyebutkan pengertian yang berbeda sesuai dengan pengalaman masing-masing mereka yang mengalaminya serta penghayatan yang unik secara individu. Sehingga munculnya pengertian tasawuf dalam konteks ini, mungkin sebanyak orang yang mencoba untuk memberikan informasi terhadap pengalaman ruhaninya. Karenanya tasawuf disebut memiliki ciri khusus yang bersifat intuitif subjektif. Faktor kesulitan lain dalam menjelaskan makna tasawuf dari sudut peristilahan ini, adalah karena pertumbuhan dan kesenjangan tasawuf yang melalui berbagai segmen dan dalam kawasan kultur yang bervariasi.

Walaupun sulit mendefinisikan tasawuf secara tepat dan benar, dalam buku "*Tasawuf dari Sufisme Klasik Ke Neo* Sufisme" A. Rivay Siregar,[28] menyebutkan bahwa upaya para ahli dalam upaya mendefinisikan tasawuf seperti yang telah dilakukan oleh Ibrahim Basuni adalah sesuatu yang lebih tepat. Dari definisi yang banyak itu, Basuni telah mengelompokkannya kepada tiga kategori yaitu *al-bidayah* (menjelaskan pengalaman para sufi pada tahap awal, permulaan), *al-mujahadat* (membicarakan pengalaman sufi yang memiliki hubungan dengan kesungguhan mereka), dan *al-madzaqat* (membicarakan pengalaman dari segi apa yang dirasakan oleh para sufi).[29]

Dalam tahap *al-bidayah*, Ibrahim Basyuni telah menyitir beberapa definisi yang telah dikemukakan oleh para sufi. Ma'ruf al-Karkhi misalnya, mengatakan bahwa tasawuf adalah mengambil hakikat dan putus asa terhadap apa yang ada pada makhluk. Karena itu, siapa yang tidak benar-benar

---

[27] Al-Kalabazi, "At-Ta'aruf li Mazhab at-Tasawuf", dikutip dari Asmaran As., *Pengantar Studi Tasawuf*, 43.

[28] A. Rivay Siregar, *Tasawuf dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1999), 115.

[29] Ibrahim Basyuni, *Nasy'ah al-Tasawuf al-Islami* (Kairo: Dar al-Ma'rif, 1969), 17.

faqir dia tidak benar-benar bertasawuf. Abu al-Husain an-Nuri (w. 295 H./908 M.) mengatakan bahwa tasawuf adalah meninggalkan bagian dirinya supaya *al-Haq* menjadi bagiannya. Bagi an-Nuri tasawuf juga berarti membenci dunia dan mencintai Tuhan. Dzu an-Nun al-Mishri mengata-kan bahwa sufi adalah orang yang tidak suka meminta kepada makhluk dan tidak merasa susah ketika tidak mempunyai apa-apa.[30]

Dalam tahap *al-mujahadat*, Ibrahim Basyuni juga mencoba mengemukakan beberapa definisi, seperti menurut al-Jariri yang mengatakan bahwa tasawuf adalah memasuki semua akhlak sunni dan keluar dari semua akhlak yang rendah. Menurut Sahal ibn Abdullah, tasawuf adalah sedikit makan, tenteram dengan Allah dan 'lari' dari manusia. Sedangkan menurut Samnun, tasawuf adalah bahwa engkau tidak merasa memiliki sesuatu dan tidak pula dimiliki oleh sesuatu. [31]

Dalam tahap *al-madzaqat,* Ibrahim Basyuni telah mengutip beberapa definisi sebagai berikut; Menurut Abu al-Hussain al-Muzyun, tasawuf adalah menyerahkan diri (*taslim*) secara utuh kepada yang *Haq.* Ruwaim mendefinisikannya sebagai penyerahan diri kepada Allah menurut kehendak-Nya. Menurut al-Junaid, tasawuf adalah engkau merasa bersama Allah tanpa ada perantara.[32]

Dari berbagai definisi-definisi tasawuf diatas, baik pada tahap *bidayah*, *mujahadat*, maupun *madza-qat,* maka dapatlah ditarik suatu pemahaman yang sederhana bahwa tasawuf adalah suatu kesadaran yang sungguh-sungguh untuk beramal melalui berbagai aktifitas jasmani maupun ruhani dalam upaya mendekatkan diri kepada Allah. Pengertian ini sejalan dengan kesimpulan Harun Nasution yang mengatakan intisari mistisme, termasuk tasawuf, adalah suatu kesadaran akan adanya komunikasi dan dialog antara ruh manusia dengan Tuhan dengan mengasingkan diri *(uzlah)* dan berkontemplasi (*tafakur*). [33]

---

[30] Ibrahim Basyuni, *Nasy'ah al-Tasawuf al-Islami*, 18-19.

[31] Ibrahim Basyuni, *Nasy'ah al-Tasawuf al-Islami*, 21.

[32] Ibrahim Basyuni, *Nasy'ah al-Tasawuf al-Islami*, 24.

[33] Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisme Dalam Islam*, 56.

Adapun tasawuf dari segi istilah atau pendapat para ahli amat bergantung kepada sudut pandang yang digunakan masing-masing. Selama ini ada tiga sudut pandang yang digunakan para ahli untuk mendefinisikan tasawuf, yaitu *pertama* sudut pandang manusia sebagai makhluk yang memiliki keterbatasan, *kedua*, manusia sebagai makhluk yang harus terus berjuang, dan *ketiga*, manusia sebagai makhluk yang berTuhan.[34]

Tasawuf dari sudut pandang pertama, didefinisikan sebagai upaya menyucikan diri dengan cara menjauhkan pengaruh kehidupan dunia, dan memusatkan perhatian hanya kepada Allah. Sudut pandang kedua melihat tasawuf sebagai upaya memperindah diri dengan akhlak yang bersumber dari ajaran agama dalam rangka mendekatkan diri kepada Allah. Sedangkan dari sudut pandang ketiga, tasawuf dapat didefinisikan sebagai kesadaran *fitrah* (ketuhanan) yang dapat mengarahkan jiwa agar tertuju kepada kegiatan-kegiatan yang dapat menghubungkan manusia dengan Tuhan. Apabila tiga definisi tasawuf tersebut dihubungkan satu dengan lainnya, maka tampak bahwa tasawuf pada intinya adalah upaya melatih jiwa dengan berbagai kegiatan yang dapat membebaskan diri dari pengaruh kehidupan dunia sehingga tercermin akhlak yang mulia dan dekat dengan Allah. Dengan kata lain, tasawuf adalah bidang kegiatan yang berhubungan dengan pembinaan mental ruhani agar selalu dekat dengan Tuhan. Inilah esensi atau hakikat tasawuf.

Adapun karakteristik khusus yang menjadi tanda pengenal bagi tasawuf, seperti disebutkan oleh Abu Wafa' al-Ghanimi al-Taftazany,[35] ada lima. Lima ciri ini bersifat psikis, moral, dan epistimologis.

---

[34] M. Jamil, *Cakrawala Tasawuf* (Ciputat: Gaung Persada Press, 2004).

[35] Lihat dalam Abu Wafa' al-Ghanimi al-Taftazany, *al-Madkhal ila Tasawuf al-Islamy.* Dikutip dari Buletin *Risalah News*, IKPA, Kairo, Oktober, dalam http://smkn1slawi.or.id/index.php? option=comcontent &task=view&id =16&Itemid=1. Lihat juga A. Rivay. Siregar. *Tasawuf dari sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*, 35.

Pertama, peningkatan moral. Setiap tasawuf memiliki nilai-nilai moral tertentu yang tujuannya untuk membersihkan jiwa sebagai realisasi dari nilai-nilai tersebut. Dengan sendirinya hal ini memerlukan latihan-latihan fisik-psikis (*riyadhah*) tersendiri serta pengekangan diri dari materialisme duniawi dan lain-lain.[36]

Kedua, pemenuhan *fana* (sirna) dalam realitas mutlak (*al-Haq*).[37] Inilah ciri khas tasawuf dalam pengertiannya yang sungguh terkaji. Kondisi *fana* diperoleh melalui berbagai latihan (*riyadhah*) baik secara fisik maupun psikis, yang akhirnya membawa seorang sufi sampai pada kondisi-kondisi psikis tertentu, dimana dia tidak lagi merasakan adanya dirinya ataupun ke'aku'annya (*fana*). Bahkan ia merasa kekal abadi (*baqa'*) dalam realitas yang tertinggi, realitas mutlak yakni Allah swt.

Ketiga, pengetahuan intuitif langsung (*kasyf*).[38] Hal inilah yang menunjukkan perbedaan yang jelas antara tasawuf dengan filsafat. Filsafat memahami realitas dengan mempergunakan metode-metode intelektual, sementara ta-

---

[36] Al-Harits ibn Asad al-Muhasibi (w. 243 H/857 M) adalah serang sufi yang mempelopori suatu sistem tasawuf yang lebih banyak memusatkan perhatian pada persoalan psikologi dan akhlak, yang kemudian dikembangkan oleh Al-Ghazali.

[37] Istilah *fana'* (keterhapusan diri) dan *tauhid* (kesatuan transendental dengan Tuhan) itu mulai dinyatakan secara eksplisit oleh Abu Yazid Al-Busthami. Pada puncak pengalaman kesufian, menurut Abu Yazid Al-Busthami, ia merasa telah keluar dari ke-Abu Yazid-annya seperti ular terlepas dari kulitnya. Pada waktu itu ia memandang bahwa yang mencinta, yang dicinta dan cinta itu sendiri satu jua adanya, karena di alam tauhid semua adalah satu. Dia pun pernah mengucapkan kata-kata "*Subhani-subhani* (maha suci aku-maha suci aku), *Inni ana Allah la ilaha ilala ana fa'budni* (sesungguhnya akulah Allah, tiada Tuhan selain aku maka sembahlah aku)." Lihat Farid al-Din al-Aththar, *Tadzkirat al-Awliya'*, 160.

[38] Pengetahuan intuitif dalam tasawuf dikenal dengan makrifah (*al-ma'rifah*). Istilah makrifah dalam arti tersebut mulai terlihat dalam ucapan-ucapan Dzu al-Nun Al-Mishri (w. 245 H/859 M), sementara istilah fana dan tauhid yang berkaitan dengan istilah makrifah mulai digunakan oleh Abu Yazid Al-Busthami (w. 261 H/875 M), dan selanjutnya merupakan titik sentral dalam pembi-caraan para tokoh sufi Baghdad, seperti Al-Junaid Al-Baghdadi (w. 297 H/908 M). Lihat Farid al-Din al-'Aththar, *Tadzkirat al-Awliya'*, ed. R.A. Nicholson, London, vol. I, 127.

sawuf memahami hakekat realitas dibalik persepsi indrawi melalui *kasyf* atau intuisi.

Keempat, ketenteraman atau kebahagiaan. Hal ini merupakan karakteristik khusus pada semua bentuk tasawuf. Sebab tasawuf diniatkan sebagai petunjuk atau pengendali berbagai dorongan hawa nafsu, serta membangkitkan keseimbangan psikis pada diri seorang sufi. Dengan sendirinya, hal ini akan membuat sang sufi terbebas dari semua rasa takut dan merasa intens dalam ketenteraman jiwa, serta kebahagiaan dirinya pun terwujudkan.

Kelima, penggunaan simbol dalam ungkapan-ungkapan yakni ungkapan-ungkapan yang dipergunakan para sufi yang biasanya mengandung dua pengertian. Pengertian pertama diambil dari *harfiah* kata-kata, sedangkan pengertian kedua diambil dari analisa serta pendalaman. Pengertian yang kedua inilah yang hampir sepenuhnya tertutup bagi yang bukan sufi, dan sulit bagi mereka untuk dapat memahami maksud tujuan ucapan seorang sufi. Sebab tasawuf adalah kondisi-kondisi efektif yang khusus yang mustahil dapat diungkapkan dengan kata-kata. Tasawuf juga bukan merupakan kondisi yang sama terjadi pada setiap orang. Setiap sufi memiliki cara tersendiri dalam mengungkapkan kondisi-kondisi (*ahwal*) yang dialaminya.

R.M Bucke mengkategorikan karakteristik tasawuf dalam tujuh bentuk yakni pancaran diri subjektif, peningkatan moral, kecemerlangan intelektual, perasaan hidup kekal, hilangnya perasaan takut mati, hilangnya perasaan dosa dan ketiba-tibaan. Namun ciri-ciri yang diutarakan Bucke tersebut kurang lengkap, sebab masih banyak ciri-ciri lain yang tidak kalah penting, misalnya, perasaan tenteram. Keikhlasan jiwa, perasaan fana penuh alam realitas, dan lain-lain.[39]

C. Tasawuf Sebagai Moral (Akhlak), Ibadah, *Ma'rifah* dan *Musyahadah*

Pengenalan terhadap sesuatu nampaknya akan lebih mudah jika melalui definisi (*ta'rif*) yang ada yang telah dirumuskan oleh para ahlinya. Melalui definisi-definisi ini

---

[39] Buletin *Risalah News*, IKPA, Kairo, Oktober.

kelak akan diketahui tentang makna dari sesuatu itu. Demikian pula halnya dengan tasawuf. Mengenalnya melalui definisi yang ada, kelak akan memudahkan untuk mengenal lebih jauh tentang tasawuf itu sendiri.

Dalam berbagai literatur yang ada kita menemu-kan bahwa defenisi tasawuf yang telah dirumuskan oleh para ahli ternyata sangat banyak dan beragam. Ibrahim Basyuni misalnya, telah mengumpulkan tidak kurang dari empat puluh (40) defenisi mengenai tasawuf yang dinisbahkan kepada tokoh-tokoh sufi pada abad ke 3 H. Bahkan Nicholson dalam bukunya "*The Mystic of Islam*",[40] menyatakan bahwa ada tujuh puluh delapan (78) defenisi tasawuf yang dikemukakan oleh para ahlinya. Defenisi-defenisi tersebut ternyata tidak hanya berbeda secara redaksinya, namun juga terlihat sangat bervariasi dengan kecenderungan fokus yang tidak sama.

Untuk lebih memudahkan dalam memahami keseluruhan definisi-definisi tasawuf yang sangat banyak tersebut, Muhammad Kamal Ibrahim Ja'far dalam bukunya "*At-Tashawuf Thariqan wa Tajribatan wa Mazhaban*",[41] mengelompokkannya ke dalam tiga klasifikasi.

Klasifikasi *pertama* adalah tasawuf yang berhubungan dengan perilaku dan moral yang baik (*ma yarbuth at-tashawwuf bi as-suluk wa al-akhlaq).* Definisi ini merupakan pengertian yang mendekati dasar-dasar bangunan tasawuf. Klasifikasi *kedua* adalah tasawuf dalam hubungannya dengan ritual ibadah (*ma yarbuth bi an-nusuk wa shuwar al-'ibadah)* yakni definisi yang lebih memberikan prioritas pada aspek-aspek praktis. Keseluruhan aspek ini akan terlihat dalam berbagai tindakan dan perilaku keseharian seseorang. Demikian pula dengan pelaksanaan syiar-syiar keagamaan serta pelaksanaaan inti dari ibadah. Sedangkan klasifikasi *ketiga* adalah tasawuf dalam hubungannya dengan epistimologi yaitu pengertian yang memprioritaskan aspek-aspek

---

[40] Nicholson, *The Mystic of Islam.*

[41] Muhammad Kamal Ibrahim Ja'far, *At-Tashawuf Thariqan wa Tajribatan wa Mazhaban.* Penjelasan ini dikutip dari Nurshomad Kamba, *Kuliah Ilmu Tasawuf* (Medan: Pascasarjana IAIN-SU, 1998). Tidak diterbitkan.

psikologis serta intelektual dalam penga-laman spiritual (*ma yarbuth bi al-ma'rifah wa al-musyahadah)*. Dengan kata lain, defenisi yang terakhir ini lebih memusatkan perhatian pada rasa dan pengalaman langsung dari sufi itu sendiri.

C. 1. Tasawuf Sebagai Moral

Tasawuf dalam kategori pertama, seperti disebutkan sebelumnya, yakni yang berhubungan dengan perilaku dan moral, pada hakikatnya bukanlah suatu ilmu, persepsi atau sekedar rumusan-rumusan teori *an sich* (*al-tashawuf laisa rasman wala 'ilman*). Tasawuf dalam klasifikasi ini merupakan usaha-usaha yang mengarah kepada pembinaan moral atau akhlak yang mulia *(al-akhlaq al-karimah)*. Dalam konteks ini, tasawuf bukanlah merupakan rumusan atau kumpulan teori-teori belaka karena jika sekedar teori, maka ia dapat dicapai dengan *mujahadah* (kesungguhan dalam mencapai sesuatu).

Tasawuf juga bukan sekedar ilmu semata-mata sebab jika hanya sekedar ilmu pengetahuan maka tentu tasawuf dapat dihasilkan dengan cara belajar. Tasawuf sesungguhnya adalah berakhlak dengan akhlak Allah yang tidak mungkin diperoleh atau diterima semata-mata dengan ilmu dan teori. Hal ini seperti yang disebutkan oleh Rasulullah saw. dalam sebuah hadis "*takhallaqu bi akhlaqillah*" (berakhlaklah kamu dengan akhlak Allah).

Dalam hubungannya dengan perilaku dan moral ini, kita dapat melihat pengertian tasawuf dari berbagai ungkapan dan pernyataan dari para ulama dan kaum sufi. Abu Ali Qarmani misalnya menyebutkan bahwa tasawuf adalah moral yang terdiri atas praktek-praktek yang dilakukan melalui berbagai usaha. Bagi Abu Hasan Nuri, tasawuf merupakan suatu hal yang sesuai dengan prinsip-prinsip moral yang teraplikasi dalam setiap waktu dan tempat tanpa terperangkap pada situasi dan lingkungan yang telah diikat dengan adat dan kebiasaan. Siapapun yang mampu menyesuaikan diri dengan adat kebiasaan tanpa terjerumus dalam kesalahan dan kehinaan pada setiap kesempatan, akan mampu mencapai tingkatan orang-orang yang suci.

Oleh karena itu, seperti dikatakan oleh Muhammad al-Jariry (w.311 H.), tasawuf berarti melakukan setiap akhlak

yang terpuji dan mulia serta meninggalkan seluruh akhlak yang tercela (*ad-dukhul fi kulli khuluqin saniyyin wa al-khuruj min kulli khuluqin daniyyin*).[42] Dengan demikian tasawuf adalah upaya untuk melakukan reformasi diri menjadi pribadi yang komitmen dengan moral yang terpuji (*al-akhlaq al-mahmudah)* serta meninggalkan segala perbuatan yang amoral (*al-akhlaq al-madzmumah*).

Bertasawuf dalam konteks ini adalah menegakkan moral dalam bentuk ucapan, perbuatan dan aktifitas keseharian. Moral ini tentu saja dimulai dari masing-masing individu, keluarga, masyarakat dan akhirnya seluruh komponen bangsa. Para ulama kita seringkali mengingatkan bahwa kejayaan suatu bangsa sangat tergantung pada moral bangsa itu sendiri. Peringatan ini merujuk pada sebuah syair Arab yang terkenal "sesungguhnya bangsa-bangsa itu akan tegak selama akhlaknya baik. Jika akhlaknya runtuh, maka hancur pulalah bangsa-bangsa itu".

Nurcholish Madjid (w.2005 M) dalam buku *Pintu-Pintu Menuju Tuhan*[43] menulis tentang hubungan yang erat antara kemajuan suatu bangsa dengan moral. Menurutnya, dalam pandangan para pakar ilmu-ilmu sosial, bangsa yang kuat dan maju adalah bangsa yang moralnya tegar, tidak lemah. Ia mencontohkan negara Amerika yang disebut Gunnar Myrdal sebagai *tough state* (negeri tegar). Negara ini tidak mentolerir bentuk penyelewengan apapun yang dilakukan oleh warga negara, apalagi pejabat yang akan banyak mempengaruhi publik. Sebuah peristiwa yang dialami oleh Gary Hart, bakal calon presiden AS yang diprediksi memiliki masa depan yang sangat cerah dan penuh harapan. Namun karir politik Gary akhirnya hancur berantakan hanya karena pada suatu malam minggu, diketahui ada seorang wanita yang masuk ke flat-nya di Washington. Wanita itu ternyata adalah seorang foto model dari Miami, Florida, yang bernama Donna Rice. Saat Donna datang, isteri Gary kebetulan sedang tidak berada di rumah. Ia sedang pulang ke kampung halamannya di Denver, Colorado.

---

[42] Abdul Halim Mahmud, *Tasawuf di Dunia Islam*, 22.

[43] Nurcholish Madjid, *Pintu-Pintu Menuju Tuhan*, (Jakarta: Paramadina, 1997).

Mungkin timbul pertanyaan besar pada diri kita, bukankah Amerika di kenal sebagai negara yang menganut kebebasan dalam hubungan seksual *(free sex)*? Bukankah hancurnya karir Gary menunjukkan bentuk kemunafikan AS? Bukankah munafik itu juga berarti tidak bermoral ?

Dalam kasus yang menimpa Gary, mungkin kita harus melihat bahwa mereka membedakan antara suatu tindakan yang bersifat pribadi dan tindakan yang dapat mempengaruhi masyarakat karena dilakukan oleh seorang *public figure*. Tindakan yang pertama mereka tenggang, tapi tidak untuk tindakan yang kedua karena efek sosialnya yang sangat luas. Logika yang mereka munculkan adalah, jika kepada isterinya saja, Gary Hart berlaku curang, maka bagaimana nanti kepada masyarakat dan bangsanya di masa depan jika ia duduk sebagai pejabat ? Logika ini memang sangat masuk akal.

Jepang dan Korea Selatan juga termasuk ke dalam kategori *tough state,* negeri yang tegar. Tradisi untuk mengundurkan diri di Jepang bagi para pejabat publik yang ketahuan bahwa dirinya atau anak buahnya melakukan kesalahan atau melanggar moral masyarakat, sampai saat ini masih berlaku. Bahkan pada masa dahulu, mereka yang bersalah harus melakukan *harakiri*, bunuh diri, sebagai tanda bersalah sekaligus permohonan maaf pada masyarakatnya. Sementara itu Korea Selatan sebagai pelopor negara-negara industri baru, juga mengukuhkan moralitas bangsanya. Hal ini terlihat dari keseriusan mereka dalam memberantas korupsi sampai ke akar-akarnya, sampai-sampai mantan Presiden mereka sendiripun, Cun Doo Hwan, harus ikut serta mempertanggungjawabkan masa kepemimpinannya dengan cara 'memelas'.

Lantas, bagaimana dengan negara kita Indonesia? Mungkin jawabannya sedikit mengenaskan, karena Gunnar Myrdal sendiri menggolongkan negara kita sebagai *soft state*, negeri yang lunak, negeri yang lemah etika sosialnya. Wajar kalau negeri kita masih terpuruk kondisinya sampai saat ini.

Dalam konteks penegakan moral ini, kita mengutip sebuah hadis. Rasulullah, pada suatu waktu ditanya oleh

seorang sahabat tentang dosa dan kebajikan. Rasulullah mengatakan bahwa dosa itu adalah perbuatan yang apabila engkau melakukannya, engkau malu jika diketahui orang lain. Sedangkan kebajikan adalah perbuatan yang mendatangkan ketenangan, kedamaian dan kebahagiaan padamu.

Ternyata tindakan yang bermoral (akhlak mulia) adalah tindakan yang justru bermanfaat besar tidak hanya bagi kita pribadi namun juga bagi keluarga, masyarakat dan bangsa kita karena ia membawa ketenangan dan kedamaian. Sedangkan perbuatan amoral justru akan mendatangkan kegelisahan, ketakutan dan ketidak-nyamanan dalam hidup.

Akhlak atau moral adalah tindakan yang didasarkan pada nilai-nilai mutlak kebaikan. Timbulnya kesadaran berakhlak atau kesadaran bermoral serta keteguhan manusia terhadapnya adalah pangkal yang menentukan corak hidup manusia. Hidup bermoral dan setiap perbuatan bermoral adalah jawaban yang tepat terhadap kesadaran berakhlak. Sebaliknya, hidup yang tidak bermoral dan setiap pelanggaran adalah penentangan terhadap kesadaran itu sendiri.

Kesadaran moral adalah kesadaran manusia tentang dirinya sendiri, dimana ia melihat dan merasakan dirinya sedang berhadapan dengan baik dan buruk. Di sinilah ia membedakan antara yang hak dan batil, yang halal dan haram, yang terang dan remang-remang, yang boleh dan tidak boleh dilakukan, meskipun ia sanggup untuk melakukannya.

Pada waktu manusia dihadapkan pada pilihan baik dan buruk, maka kemanusiaannya dipertaruhkan. Jika ia memilih yang buruk, maka jadilah ia sebagai manusia yang "jahat". Namun apabila ia memilih yang baik, maka hidupnya berada di jalan yang benar. Di sini manusia harus menginsyafi benar bahwa tuntutan moral merupakan tuntutan yang mutlak yang tak dapat dielakkan, karena tuntutan itu bersumber dari dalam dirinya sendiri, dari hati sanubarinya.

Dalam kuliah tasawuf, moral itu terbagi pada empat bagian, yakni moral kepada Allah, moral kepada sesama manusia, moral pada diri sendiri dan moral pada makhluk lainnya. Dalam tulisan ini akan dibahas tentang moral

seseorang kepada Sang Penciptanya, Allah yang Maha Pengasih dan Penyayang.

C. 1. a. Moral Kepada Allah

Tasawuf sebagai moral kepada Allah, menurut Murtasy terbagi dalam tiga bagian. *Pertama* adalah moral kepada Tuhan dengan cara mematuhi perintah-perintah-Nya dan menjauhi semua larangan-Nya tanpa adanya kemunafikan. Dalam konteks moral kepada Tuhan ini, dikenal istilah *mujahadah* yakni melaksanakan segala yang diperintahkan dan menjauhi semua larangan dengan upaya yang sungguh-sungguh dan tidak mengenal kata menyerah apalagi berhenti. Perbuatan yang dilakukan tersebut dilaksanakan dengan tanpa mengharapkan balasan (*tsawab*) dari apa yang telah dikerjakan tapi semata-mata karena Allah (*ikhlas*). Seorang sufi melaksanakan ibadah semata-mata hanya untuk mengabdikan diri kepada-Nya tanpa mengharap imbalan apapun. *Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia kecuali untuk mengabdi kepada Ku*. (QS. Adz-Dzariyat, 51 : 56).

Secara teoritis, kepatuhan pada Tuhan tidak dapat dilakukan melainkan setelah seseorang mengetahui dengan pasti antara kewajiban (*al-wajibat*) dan larangan (*al-nahiyat*). Jadi, sesungguhnya secara tersirat, hal ini berarti bahwa seseorang terlebih dahulu harus belajar tentang hukum-hukum syariat terlebih dahulu sebelum memasuki dunia tasawuf. Menjalani tasawuf tanpa mengikuti syariat secara benar adalah perbuatan yang keliru. Apabila seseorang tidak bertolak dari syariat yang benar dan teladan yang sempurna dalam bertasawuf, maka ia tidak akan dapat mencapai salah satu derajat kaum sufi. Teladan (*uswah*) itu tiada lain adalah Muhammad Rasulullah saw.

Menurut al-Junaid al-Baghdadi (w. 297 H.), salah seorang tokoh sufi besar dari Baghdad, semua jalan tertutup untuk manusia kecuali orang yang mengikuti jejak Rasulullah saw. Andaikata seorang yang jujur menghadap Allah beribadah selama sejuta tahun, kemudian berpaling sekejap saja, maka ia lebih banyak kehilangan daripada memperoleh kebaikan. Siapa yang tidak memelihara Alquran

dan menekuni Hadis, ia tidak dapat diikuti teladannya dalam masalah tasawuf. Sesungguhnya ilmu kami terikat pada pokok-pokok Alquran dan Assunnah.

Bagi al-Ghazali, *salik* yakni penempuh jalan menuju Allah *'Azza wa Jalla* hanya sedikit saja, sedangkan yang mengaku-aku sangat banyak. Upaya menuju kepada Allah ini diukur dengan syariat dan bergantung pada ketentuan-ketentuannya. Jalan ini hanya dapat ditempuh bagi mereka yang memiliki semua kebaikan syariat yakni mereka yang membiasakan diri dengan amalan-amalan sunnah. Jadi bagaimana mungkin orang yang melalaikan perbuatan wajib dan mengabaikan perbuatan sunnah dapat mencapainya ?

Disinilah kita dapat memahami bahwa perjalanan tasawuf itu tetap berpegang pada ketentuan syariat. Hanya saja perlu digarisbawahi bahwa syariat tidak dapat dilepaskan dari hakikat. Ibadah yang dilakukan tanpa menyertakan hakikat adalah hampa ibarat buah yang cantik kulitnya namun kosong isinya. Sedangkan ibadah yang menyempurnakan keduanya akan berbuah sangat indah dan manis.

Manisnya ketaatan, menurut Abu Abdillah al-Nabaji, merupakan sebuah sukacita (*rahmat)* dari Allah. Allah memberikan rasa nikmat kepada seorang hamba yang melakukan ibadah sebagai wujud ketaatannya. Dalam Alquran disebutkan bahwa Allah menurunkan *sakinah*, ketenangan, kedamaian di hati orang-orang yang beriman *("huwa al-ladzi anzala as-sakinata fi qulub al-mu'minin..."* QS. Al-Fath, 48:4). Namun demikian menurut An-Nabaji secara hakikat, seorang hamba dihubungkan dengan Allah bukanlah karena kepatuhan dan ketaatannya. Begitu pula seseorang tidak dipisahkan dari-Nya karena perilaku kemaksiatannya. Akan tetapi seorang hamba hendaklah melaksanakan kewajibannya semata-mata hanya untuk mengabdikan diri atau menghambakan diri kepada Khaliqnya dengan penuh keikhlasan. Penghambaan seorang ma-nusia kepada Allah ini, selayaknya tidak mengharapkan imbalan apapun, seperti halnya pengabdian seorang anak kepada orang tuanya.

Jika ditanyakan, mengapa kita harus mengabdikan diri kepada Allah (?). Pertanyaan ini kemudian dijawab dengan dua alasan. *Pertama* karena hanya Allah yang memiliki

kebesaran dan keagungan yang tak ter-batas sehingga DIA layak untuk disembah. *Kedua* pengabdian itu sendiri hakikatnya adalah sebuah kebaikan yang akan mendekatkan kita kepada-Nya. Jadi, pengabdian kepada Allah tidak mengharapkan apapun selain rahmat dan keridhaan-Nya. Inilah manifestasi dari firman-Nya *"tidak Ku ciptakan jin dan manusia, kecuali untuk mengabdi kepada-Ku"*.

Tasawuf sebagai moral, bagi Husri, merupakan kesucian hati dari segala kekeruhan dan pencemaran terhadap ketidakselarasan. Seorang sufi selalu menjaga hati dari ketidakselarasan dengan Tuhan. Oleh karena cinta adalah keselarasan dan cinta bertentangan dengan ketidakselarasan, maka seorang pecinta hanya mempunyai satu kewajiban yakni menjaga keselarasan dengan Sang Kekasih yaitu Allah. Jadi, ketaatan yang dimiliki oleh seorang sufi merupakan sikap dan perilaku murni (*ikhlas*) tanpa mengharapkan ganjaran apapun. Ketaatan ini hanyalah merupakan cerminan kecintaan (*mahabbah*) dan keinginan selalu dekat (*taqarrub*) dengan Allah. Hal inilah yang disebut oleh al-Junayd, bahwa engkau berada semata-mata bersama Allah tanpa keterikatan apapun. Dengan demi-kian, seperti yang dikatakan oleh Dzu an-Nun al-Mishry, sufi adalah kaum yang mengutamakan Allah di atas segalanya dan yang diutamakan Allah di atas semua makhluk-Nya.

Moral kepada Allah adalah sikap hati yang *tawadhu'* kepada-Nya yakni merendahkan diri, mengakui kekurangan, kelemahan, ketidakberdayaan, kebodohan dan ketidaksempurnaan diri di hadapan-Nya. Sikap ini kemudian akan mendorong kita untuk bergantung dan berharap hanya kepada Allah. Kebergantungan dan harapan kepada-Nya akan membuahkan ketenangan dan ketenteraman batin. Sikap hati ini ditunjukkan dalam bentuk perbuatan, gerak, maupun kata-kata yang diucapkan. Jadi moral kepada Allah mencakup perbuatan lahiriah dan batiniah.

Moral kepada Allah ini sesungguhnya bertitik tolak dari keyakinan bahwa Allah itu adalah Tuhan yang Pengasih dan Penyayang. DIA telah mewajibkan bagi diri-Nya sendiri untuk berbuat dalam bingkai rahmat kasih sayang *(kataba 'alaa nafsihii ar-rahmah...)*. (QS. Al-An'am, 6:12). Oleh karena itu, seorang mukmin harus yakin dan merasakan

bahwa kasih sayang Allah jauh melebihi kasih sayang siapapun termasuk ayah dan ibu. Hal inilah yang difirmankan-Nya dalam sebuah *hadis qudsi*, "Aku lebih sayang kepada hamba-Ku daripada kasih sayang seorang ibu pada anak kandungnya sendiri".

Dzun Nun al-Mishri pernah memberikan nasehat pada seorang lelaki yang meminta nasehatnya. Katanya "Saudaraku, berdirilah di hadapan Tuhanmu seperti anak kecil di hadapan ibunya. Setiap kali dimarahi oleh ibunya, ia malah bergerak ke arahnya; dan setiap kali diusir, ia malah mendekati ibunya. Keadaannya tetap seperti itu sampai sang ibu mendekapnya".

Merasakan indahnya kasih sayang Allah berarti hidup dalam ketenangan dan kedamaian. Manifestasi dari ketenangan itu antara lain adalah rasa syukur, berbaik sangka *(husn az-zhan),* sabar, ridha, tawakal dan cinta (*mahabah*) kepada-Nya. Sebaliknya, menyombongkan diri, merasa besar dan hebat adalah merupakan sikap perlawanan dan pembangkangan yang paling di benci-Nya. Kesombongan dan keangkuhan akan menghantarkan seseorang pada kegelisahan dan kekacauan hidup. Mereka yang angkuh, akan mengalami kerugian dan kehancuran di dunia dan akhirat. *Wa al-'iyazu bi Allah*.

C. 1. b. *Ta'alluq, Takhalluq* dan *Tahaqquq*.

Tasawuf yang bertujuan untuk mendekatkan diri kepada Allah dengan sedekat-dekatnya adalah sebuah proses yang dilakukan oleh seorang hamba dengan kesungguhan (*mujahadah*). Hal ini merupakan bagian dari *sunnatullah* yang harus dilaksanakan, karena hanya dengan kesungguhan, Allah akan memberikan petunjuk dan kemudahan untuk meniti jalan menuju kedekatan kepada-Nya. "*Wa alladzina jahadu fina lanahdiyannahum subulana*". (QS. al-Ankabut, 29:69). Dan orang-orang yang bersungguh-sungguh mendekat kepada Kami (Allah), pasti benar-benar akan Kami bimbing menuju jalan-jalan Kami.

Secara garis besar tahapan seorang mukmin untuk meningkatkan kualitas jiwanya terdiri dari tiga maqam. Pertama, dzikir atau *ta'alluq* pada Tuhan yaitu, berusaha

mengingat dan mengikatkan kesadaran hati dan pikiran kita kepada Allah. Dimanapun seorang mukmin berada, dia tidak boleh lepas dari berdzikir untuk Tuhannya. (QS. Ali Imran, 3:191).

Dari dzikir ini, ia akan meningkat sampai *maqam* kedua *takhalluq*, yaitu secara sadar meniru sifat-sifat Tuhan sehingga seorang mukmin memiliki sifat-sifat mulia sebagaimana sifat-Nya. Proses ini bisa juga disebut sebagai proses internalisasi sifat Tuhan ke dalam diri manusia. Dalam konteks ini kalangan sufi biasanya menyandarkan Hadits Nabi yang berbunyi, *"Takhallaqu bi akhlaq-i Allah".*

Maqam ketiga *tahaqquq*, yaitu suatu kemampuan untuk mengaktualisasikan kesadaran dan kapasitas dirinya sebagai seorang mukmin yang dirinya sudah "didominasi" sifat-sifat Tuhan sehingga tercermin dalam perilakunya yang serba suci dan mulia. Maqam *tahaqquq* ini sejalan dengan *hadits qudsi* yang digemari kalangan sufi yang menyatakan bahwa bagi seorang mukmin yang telah mencapai martabat yang sedemikian dekat dan intimnya dengan Tuhan maka Tuhan akan melihat kedekatan hamba-Nya.

Dalam tradisi tasawuf yang menjadi fokus kajiannya ialah apa yang disebut *qalb* atau hati dalam pengertiannya yang metafisis. Beberapa ayat al-Qur'an dan Hadits menegaskan bahwa hati seseorang bagaikan raja, sementara badan dan anggotanya bagai istana dan para abdi dalemnya. Kebaikan dan kejahatan kerajaan itu akan tergantung bagaimana perilaku sang raja.

Dalam sebuah hadits *qudsi* disebutkan bahwa meskipun secara fisik hati itu kecil dan mengambil tempat pada jasad manusia, namun luasnya hati insan kamil *(qalb al-'arif)* melebihi luasnya langit dan bumi karena ia sanggup menerima *'arsy* Tuhan, sementara bumi dan langit tidak sanggup. Menurut Ibn 'Arabi, kata *qalb* senantiasa berasosiasi dengan kata *taqallub* yang bergerak atau berubah secara konstan.

Taqallub-nya hati sang sufi, kata Ibn 'Arabi, adalah seiring dengan *tajalli*-nya Tuhan. *Tajalli* berarti penampakan diri Tuhan ke dalam makhluk-Nya dalam pengertian metafisik. Dan dari sekian banyak makhluk Tuhan, hanya

hati seorang insan *kamil*-lah yang paling mampu menangkap lalu memancarkan *tajalli*-Nya dalam perilaku kemanusiaan.[44] Dalam konteks inilah, menurut Ibn 'Arabi, yang dimaksudkan dengan ungkapan "siapa yang mengetahui jiwanya, ia akan mengetahui Tuhannya" *(man 'arafa nafsahu faqad 'arafa rabbahu)* karena manusia adalah "mikrokosmos" atau jagad kecil dimana *'arsy* Tuhan berada di situ, tetapi Tuhan bukan pengertian *huwiyah*-Nya atau "ke-Dia-annya" yang Maha Absolut dan Maha Esa, melainkan Tuhan dalam sifat-Nya yang Zhahir, bukan yang Bathin.

Bila upaya penyucian jiwa merupakan inti dari tasawuf, dan itu dilakukan dalam upaya mendekati dan menggapai kasih Tuhan, maka dapat dikatakan tasawuf merupakan inti dari keberagamaan seseorang dan karenanya setiap muslim semestinya berusaha untuk menjadi sufi.

Tentu saja pandangan seperti itu kurang populer dan sulit diterima oleh kalangan lain. Namun begitu, bukankah cukup tegas isyarat dari Alquran maupun Hadits yang menyatakan bahwa kewajiban setiap muslim adalah mensucikan jiwanya sehingga kesuciannya termanifestasikan dalam seluruh perilaku *insaniyah*nya ?

Melalui tahapan *ta'alluq*, *takhalluq*, dan *tahaqquq*, seorang mukmin akan mencapai derajat khalifah Allah dengan kapasitasnya yang perkasa tetapi sekaligus penuh kasih dan damai. Seorang *'abd Allah* yang shalih adalah sekaligus juga wakil (khalifah)-Nya untuk membangun bayang-bayang surga di seluruh permukaan bumi ini.

C. 1. c. Moral Kepada Sesama Manusia.

Penegakan moral yang kedua, adalah moral kepada manusia atau masyarakat secara luas, tanpa memandang agama, ras, suku dan bangsa. Disamping tetap menjaga hubungannya dengan Tuhan (*habl min-allah*), seorang *salik* harus tetap melanggengkan hubungannya dengan sesama manusia (*habl min an-nas)*. Ia harus selalu berada di tengah-tengah masyarakat serta senantiasa tetap mensosialisasikan diri dalam setiap waktu dan kesempatan. Usaha memupuk hubungan dengan manusia ini haruslah selalu

---

[44] Ibn 'Araby, *Fushush al Hikam*, Juz XII; Hossein Nasr, 1977, 138.

membawa pesan-pesan moral yakni nilai-nilai Alquran dan Hadist yang *inheren* dalam dirinya seperti kejujuran, ketaqwaan, persaudaraan (*ukhuwah*), solidaritas, keadilan dan tolong menolong (*ta'awun*). Seseorang harus menjadi manusia yang bermurah hati, suka memberi maaf, berbaik sangka (*husn al-zhan*), senantiasa berfikir lurus dan positif, bersih hati, selalu menepati janji, amanah serta kasih sayang.

Keselarasan hubungan dengan sesama manusia ini, tampak jelas dalam tasawuf modern dimana sufi tidak hanya membereskan hubungan baiknya dengan Tuhan akan tetapi juga mengatur hubungan sebaik mungkin dengan manusia. Dalam konteks menjaga hubungan baik dengan manusia, Rumaym ibn Ahmad menyatakan bahwa ada tiga sifat penting dalam dunia tasawuf yakni memeluk kemiskinan atau kefakiran, meninggalkan sikap menentang dan memilih, serta mencapai hakikat dengan cara *itsar* yakni mendahulukan kepentingan orang lain diatas kepentingan sendiri.[45] Sifat tasawuf yang terakhir ini menggambarkan bagaimana sikap seorang sufi dalam bersosialisasi di tengah-tengah masyarakatnya. Ia hadir di tengah-tengah masyarakat dengan membawa kasih sayang dan cinta. Cinta ini kemudian mewujud dalam kata ke'kita'an atau dalam bentuk 'cinta persaudaraan' (*brotherly love*) yang menyangkut rasa tanggung jawab, perharian, respek atau hormat pada setiap makhluk manusiawi lainnya.[46] Cinta merupakan dasar dari disiplin spiritual sufi, dan rumah cinta adalah hati. Semakin kita belajar mencintai orang lain, maka kita akan semakin mampu mencintai Tuhan.

Sebuah hadis menyebutkan bahwa di dunia ini ada sekelompok orang yang amat dekat dengan Allah swt. Bila mereka tiba di suatu tempat, karena kehadiran mereka, Allah selamatkan tempat itu dari tujuh puluh macam bencana. Para sahabat bertanya, "Ya Rasulullah, siapakah mereka itu dan bagaimana mereka mencapai derajat itu?"

---

[45] "*...Mereka lebih mengutamakan orang lain daripada diri mereka sendiri, meskipun (sebenarnya) mereka juga memerlu-kannya..*" (QS. Al-Hasyr : 9).

[46] Lihat lebih jauh dalam Erich Fromm, *Man for Him Self, An Inquiry into the Psychology of Ethics* (New York: Holt, t.t.)

Nabi yang mulia menjawab, *"Mereka sampai ke tingkat yang tinggi itu bukan karena rajinnya mereka ibadat. Mereka memperoleh kedudukan itu karena dua hal; ketulusan hati mereka dan kedermawanan mereka pada sesama manusia."*

Itulah karakteristik para wali (*auliya'*). Mereka adalah orang yang berhati bersih dan senang berkhidmat pada sesamanya. Wali adalah makhluk yang hidup dalam paradigma cinta. Dan mereka ingin menyebarkan cinta itu pada seluruh makhluk di alam semesta ini.

C. 1. d. Moral Kepada Diri Sendiri

Penegakan moral yang ketiga, adalah moral kepada diri sendiri yakni tidak memenuhi hawa nafsu yaitu pemutusan hubungan dengan dunia dan egoisme.[47] Tunduk patuh dan menuruti hawa nafsu serta bangga dengan perbuatan diri sendiri, menurut para sufi, merupakan hal yang dapat mendatangkan malapetaka dan kehancuran. Adapun mengenai pemutusan hubungan dunia, sebagian sufi menyatakan itu haruslah dilakukan dengan totalitas penuh, sedangkan yang lainnya menyebutkan bahwa keperluan pada dunia sebatas untuk kepentingan kelangsungan hidup saja.

Seorang *sufi*, bagi Abu al-Hasan an-Nury, adalah manusia yang ruhnya terbebas dari pencemaran manusia lain, tersucikan dari noda jasmani dan terlepas dari hawa nafsu sehingga pada akhirnya ia menemukan ketenangan bersama Tuhannya. Menurut Nury, seorang sufi yang kualitasnya telah lenyap tidak akan memiliki dan tidak dimiliki karena istilah milik berkaitan erat dengan benda-benda konkrit. Dia mencegah dirinya dari menginginkan kekuasaan terhadap orang atau benda lain, agar senantiasa tetap menyerahkan diri kepada Allah.

C. 2. Tasawuf Sebagai Ibadah

Klasifikasi kedua tasawuf, sebagaimana yang disebutkan oleh Muhammad Kamal Ibrahim Ja'far dalam buku

---

[47] *"Orang-orang yang takut kepada kebesaran Tuhannya serta menahan diri dari keinginan hawa nafsunya, maka sesungguhnya surgalah tempat kembali(nya)"* QS. An-Nazi'at : 40-41.

"*at-Tashawuf Thariqan wa Tajribatan wa Mazhaban*", adalah tasawuf dalam hubungannya dengan ritual ibadah (*ma yarbuth bi an-nusuk wa shuwar al-'ibadah)*. Klasifikasi yang kedua ini merupakan definisi yang lebih memberikan prio-ritas pada aspek-aspek praktis. Keseluruhan aspek ini akan terlihat dalam berbagai tindakan dan perilaku keseharian seseorang. Demikian pula dengan pelaksanaan syiar-syiar keagamaan serta pelaksanaaan inti dari ibadah.

Tasawuf dalam hubungannya dengan ritual ibadah tampaknya lebih terfokus pada tata cara yang dipraktekkan kaum sufi. Berbagai pengertian yang berkembang dalam konteks ini terkesan mencampuradukkan antara *zahid, 'abid, dan sufi* dalam arti memadukan antara kecenderungan *zuhud*, kegiatan-kegiatan ritual (*nusuk*), ibadah dan mistik. Percampuran ini lebih melihat sosok kaum sufi sekaligus *zuhhad*, *nussak* dan *'ubbad*. Meskipun demikian, sebenarnya sudah ada upaya untuk membedakan berbagai kelompok tersebut seperti yang dilakukan oleh Ibnu Sina.

Menuru Ibn Sina, *zahid* adalah orang yang berpaling dari harta benda dan kelezatan dunia, *'abid* adalah orang yang giat melaksanakan ibadah seperti shalat, shaum, *qiyam al-lail*, sedangkan sufi tidak lagi melibatkan diri dengan kecenderungan *zuhud*, maupun kegiatan ritual karena pemikirannya tertuju pada kesucian Tuhan, larut dalam suasana trasendental dimana ia "menyongsong limpahan' cahaya Ilahi.[48]

Ibn Sina juga menjelaskan bahwa beberapa predikat di atas bisa saja bergabung satu sama lain. Maknanya, seseorang dapat saja, dalam waktu yang sama, menjadi *zahid* dan *'abid*, *zahid* dan *'arif* atau ketiganya sekaligus. Ibn Sina memang tidak memberikan penjelasan mengenai hal ini secara rinci. Namun secara tersirat, ia menunjukkan bahwa seseorang dapat saja menjadi *'abid* dan *zahid*, tanpa harus menjadi *'arif*. Namun mustahil seseorang menjadi *'arif* tanpa menjadi *'abid* dan *zahid* sekaligus. Jadi, seorang *'arif* berarti juga *zahid* dan *'abid*, namun tidak demikian halnya dengan seorang *zahid* dan *'abid*.

---

[48] Ibrahim Ja'far, *At-Tashawuf Thariqan wa Tajribatan wa Mazhaban*, 6.

Penjelasan lebih lanjut berikut ini tentang zuhud dan ibadah menurut seorang *'arif* dan non *'arif*, akan lebih memudahkan pemahaman sebelumnya tentang perbedaan antara *zahid* dan *'abid*.

Menurut Ibn Sina, sebagaimana dikutip oleh Murtadha Muthahhari,[49] zuhud non *'arif* adalah laksana perdagangan barter, seakan-akan ia membeli kenikmatan akhirat dengan kenikmatan dunia. Sedangkan menurut seorang *'arif*, zuhud adalah suatu upaya menyucikan diri dari segala hal yang dapat melalaikan *sir*-nya (hati yang terdalam) dari *al-Haq* (Allah). Ibadah non *'arif*, juga merupakan sejenis transaksi, seperti bekerja mendapatkan upah (*al-ujrah*), seakan ia membanting tulang di dunia ini dengan harapan memperoleh upah dan gajinya di akhirat kelak, yakni pahala (*ats-tsawab*). Sementara menurut seorang *'arif*, ibadah merupakan sejenis latihan ruhani untuk mengalihkan hasrat daya jiwa, baik daya *estimatif* (*al-mutawahhimah*) ataupun daya *imajinatif* (*al-mutakhayyilah*),[50] dari dunia yang memperdayakan (*al-ghurur*) menuju ke arah hakikat kebenaran (Allah).

Seorang *'arif* dalam kehidupannya, hanya menginginkan Allah, tidak yang lainnya. Tiada yang ia utamakan kecuali *ma'rifatullah*. Ibadah yang dilakukannya semata-mata hanya untuk Allah karena memang hanya Dia-lah yang layak disembah, dan juga karena ibadah itu sendiri berarti

---

[49] Murtadha Muthahhari, "Introduction to Irfan", diterj. *Mengenal 'Irfan; Meniti Maqam-Maqam Kearifan* (Jakarta: IIMAN & Hikmah, 2002), 72-73.

[50] Daya *estimatif* (*al-mutawahhimah*) adalah sejenis *insting* pada hewan yang secara naluriah dapat mengetahui apa yang membahayakan dan menguntungkan bagi dirinya. Sedangkan daya *imajinatif* (*al-mutakhayyilah*) adalah kemampuan untuk membayangkan sesuatu. Kemampuan ini mengabstraksikan dan memadukan berbagai bentuk sasaran inderawi yang diterimanya dari akal sehat (*al-hiss al-musytarik / common sense*). Dengan demikian ia membebaskan berbagai persepsi inderawi dari berbagai kondisi tempat, waktu, besaran dan jarak. Ia juga memungkinkan akal untuk mendapatkan berbagai citra dari objek-objeknya bahkan setelah objek-objek tersebut tidak menimbulkan kesan lagi pada akal. Dengan kemampuan ini, seseorang juga dapat membayangkan berbagai objek yang belum pernah dipersepsi atau bahkan tak akan pernah dipersepsi sekalipun.

berhubungan baik dengan-Nya, bukannya karena tamak pahala ataupun takut pada siksa.

C. 3. Tasawuf Sebagai *Ma'rifah* dan *Musyahadah*

Klasifikasi ketiga sebagaimana yang disebutkan oleh Muhammad Kamal Ibrahim Ja'far adalah tasawuf dalam hubungannya dengan epistimologi yaitu pengertian yang memperioritaskan aspek-aspek psikologis serta intelektual dalam pengalaman spiritual (*ma yarbuth bi al-ma'rifah wa al-musyahadah*). Dengan kata lain, defenisi yang terakhir ini lebih memusatkan perhatian pada rasa (*dzawq*) dan pengalaman langsung dari sufi itu sendiri.

Pengalaman mistis (*mystique experience*), tentu saja termasuk apa yang telah dan akan terjadi pada mereka yang meniti di jalan tasawuf, lebih-lebih kaum sufi, selalu mengarah kedalam, dan dengan sendirinya sangat bersifat pribadi. Oleh karena itu pengalaman mistis ini hampir mustahil dapat dikomunikasikan kepada orang lain, dan selamanya akan lebih merupakan milik pribadi si empunya sendiri.[51] Oleh karena itu pengalaman ini terkadang berujung pada tingkah laku yang eksentrik dan dianggap "di luar garis".

Respon yang muncul dalam memahami pengalaman mistis ada dua. Respon *pertama* muncul dari orang lain yang juga meniti jalan tasawuf, lebih-lebih sesama sufi sendiri. Mereka akan memandang pengalaman mistik ini dengan penuh pengertian, atau bahkan memunculkan kekaguman. Berbagai cerita tentang "wali" yang berkelakuan aneh, seperti banyak terdapat di berbagai negeri dan daerah Islam, adalah kelanjutan dari persepsi tentang mistis ini. Di sisi lain, sebagai respon *kedua*, bagi mereka yang lebih melihat diri mereka sebagai pemegang ajaran standar (*fiqh oriented* / eksetorik) akan cepat memberikan stempel salah atau sesat dan bahkan kemudian memberi kutukan atas tingkah laku aneh yang terjadi pada kaum sufi. Mereka menggangap bahwa tingkah laku tersebut lebih merupakan sesuatu yang

---

[51] Adagium yang paling terkenal untuk menggambarkan kondisi pengalaman ini adalah '*man lam yadzuq, lam ya'rif*, siapa yang tidak merasakan, maka ia tidak mengetahui apa-apa.

eksentrik dan *absurd* tanpa makna, bahkan termasuk perbuatan 'gila' dan bagian dari tarikan syetan yang menyesatkan.[52]

Pengalaman ruhani yang diukur dengan rasa (*dzawq*) dan tentu saja sangat bersifat personal karena setiap individu merasakan pengalaman yang dipastikan tidak akan pernah sama antara satu dengan yang lain. Pengalaman ini juga meniscayakan keragaman yang tidak mungkin dapat disatukan sebab hal ini terkait erat dengan kondisi kejiwaan seseorang, tingkat pemahamannya, keyakinan, penghayatan dan perolehannya dari pemberian (*mauhibah*)[53] Tuhan yang dituju. *Mauhibah* Tuhan kepada seseorang yang sedang meniti jalan tasawuf ini, pada umumnya dipahami dengan penyingkapan atau terbukanya tirai-tirai alam ghaib (*kasyf al-hijab*) yang sangat banyak jumlahnya.[54] Penyingkapan ini akan mencapai titik puncaknya suatu saat, dimana seseorang akan merasakan *tajalli* Tuhan Yang Maha Indah dan Sempurna.[55]

Pengalaman ketuhanan secara langsung ini, adalah salah satu bentuk dari pengalaman spiritual yang bersumber dari pengalaman keagamaan (*religious experience*) atau pengalaman mistis (*mystic experience*). Pengalaman spiritual adalah pengalaman yang bersifat sangat pribadi dan perseorangan. Terkadang ia disebut sebagai intisari atau hakikat dari sebuah agama. Dalam realitas agama, terdapat suatu wilayah khusus yang bersifat pribadi, berupa penga-

---

[52] Tentang hal ini misalnya, lihat dalam buku, Ihsan Ilahy Zhahir, '*Darah Hitam Tasawuf*... di Indonesia, buku seperti ini dapat dibaca dari karya Muhammad Arifin bin Badri, *Dzikir ala Tasawuf : Mengungkap Fenomena Tasawuf dan Dzikir ala Tasawuf Masa Kini* (Bogor : Pustaka Darul Ilmi, 2008).

[53] Istilah yang digunakan dalam tasawuf untuk kata ini adalah *mauhibah*, bentuk pluralnya *mawahib*.

[54] Satu pendapat mengatakan bahwa *hijab* (tirai-tirai pembatas alam *ghaib*) itu berjumlah tujuh puluh ribu.

[55] Penyingkapan yang terjadi pada Muhammad SAW. yang menjadi panutan dan teladan semua orang yang ingin mendekat kepada-Nya, telah diabadikan oleh Allah *"Hatinya tidak mendustakan apa yang telah dilihatnya. Dan sesungguhnya Muhammad telah melihat-Nya pada waktu yang lain, (yaitu) di Sidrat al-Muntaha"*. (QS. An-Najm : 11,13-14).

laman keagamaan (*religious experience*) yang menurut pakar fenomenolog seperti Joachim Wach, hal ini tidak mungkin ditangkap dan dipahami oleh orang yang tidak pernah mengalaminya, termasuk mereka yang tidak beragama.

Pengalaman keagamaan ini bersifat intuitif dan tidak memiliki referensi konseptual apapun yang dapat didialogkan secara diskursif sebagaimana halnya filsafat, selain rujukan kepada nilai rasa pengalaman pribadi seseorang. Pendapat Joachim di atas diikuti oleh Bleeker. Menurut Bleeker, agama bukanlah sesuatu yang tidak mungkin dipahami. Ia merupakan bagian dari rahasia jiwa manusia yang semata-mata bersifat subjektif. Agama adalah entitas lahiriah yang dibentuk oleh hukum-hukum spiritual yang ketat, memiliki struktur logika sendiri yang menyeluruh yakni fenomenologis. Struktur tersebut muncul dalam empat cara; *pertama*, melalui bentuk-bentuk yang relatif tetap atau konstan; *kedua*, melalui faktor-faktor yang tidak dapat disederhanakan; *ketiga*, poin-poin kristalisasi dan *keempat*, adanya tipe-tipe. Melalui teori ini, para fenomenolog berusaha untuk menemukan "intisari" atau "hakikat" dari agama atau pengalaman keagamaan. Mereka akhirnya mendapat jawaban dengan pembuktian bahwa dibalik berbagai ekspresi pemikiran, tindakan dan interaksi sosial, keberagamaan manusia memiliki nuansa batin yang lebih dari sekedar persoalan psikologis.

Pengalaman keagamaan (*religious experience*) ini tidak menggunakan media fisik jasmani atau logika, melainkan perasaan (intuisi). Ia lebih merupakan rasa perjumpaan dengan "sesuatu" yang supra dan mengatasi kefanaan dunia. Ia adalah "sesuatu" yang suci dan agung yang tak terjangkau oleh apapun melainkan melalui "rasa".[56]

Menurut William James, seorang tokoh dan pengasas pragmatisme dan psikologi Amerika, sebuah pengalaman keagamaan (spiritualitas) memiliki dasar objektifitasnya, yang sesungguhnya merupakan suatu pengalaman yang bersifat universal. Dikatakan universal, karena pengalaman

---

[56] Joachim Wach, "Perkembangan dan Metode Studi Agama", dalam Ahmad Norma Permata (ed.), *Metodologi Studi Agama* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), 283.

spiritual ini dialami oleh berbagai orang suci (saint/wali) pada masa dan tempat yang berbeda-beda, tanpa dibatasi oleh suatu tradisi atau agama tertentu. Pengalaman spiritual ini dialami oleh orang-orang yang begitu berbeda dari sudut latar belakang, lokalitas dan waktunya. Bahkan diantara mereka terdapat kesamaan struktural dan ontologis dari pengalaman mistis tersebut.[57] Mistisisme adalah satu bentuk kesadaran *noetic* manusia dalam pengertian bahwa suasana jiwa dan pengalaman mistik bersifat tegas dan sangat informatif. Mistisisme seluruhnya dicirikan oleh kesadaran yang teratur akan dunia realitas. Ia menghadirkan sesuatu di hadapan kita sebagai kebenaran dunia ini. Karena itu pengalaman mistik bersifat objektif - subjektif dan bukan halusinatif.[58]

Pengalaman akan *tajalli* Tuhan, merupakan hal yang sulit diungkapkan oleh bahasa biasa. Pada umumnya pengungkapan ini menggunakan media tersendiri seperti seni, baik seni tari maupun bahasa sastra.[59] Dalam sejarah tasawuf, sastra telah dipilih sebagai media dalam menyampaikan pengalaman keruhanian para sufi sejak awal. Menurut Happold,[60] tasawuf menghasilkan himpunan penyair, yang penglihatan batinnya tentang Tuhan sebagai Keindahan dan Cinta Mutlak, dan yang kepadanya kebumian membayangkan dan menyingkap keindahan dan Cinta Ilahi. Tasawuf tidak hanya menghasilkan para sufi mistik sejati, tetapi juga para penyair. Banyak sufi, yang menyampaikan pengalaman kerohanian dan pengajaran mereka kepada orang lain dalam bahasa sastra yakni puisi, syair dan sejenisnya. Penyampaian dengan metode ini tampaknya

---

[57] William James, *The Varieties of Religious Experience* (London: 1984). Dikutip dari Mulyadhi Kertanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf* (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2006), 128.

[58] Mehdi Ha'iri Yazdi, *Epistemologi Iluminasionis Dalam Filsafat Islam, Menghadirkan Cahaya Tuhan*, diterj.Husain Heriyanto (Bandung: Mizan, 2003), 204.

[59] Bandingkan dengan Idrus Abdullah Al-Kaf, *Bisikan-Bisikan Ilahi: Pemikiran Sufistik Imam al-Haddad dalam Diwan ad-Durr al-Manzhum* (Bandung: Pustaka Hidayah, 2003), 9.

[60] Happold, F.C, *Mysticism: a Study and an Anthology* (Middlesex-New York: Penguin, 1981), 250.

karena ada jembatan penghubung antara tasawuf itu sendiri dengan seni yakni rasa (*dzawq*).

Menurut Mulyadhi Kertanegara, *dzawq* adalah inti dari tasawuf. Jika ingin memiliki pengetahuan yang sejati tentang air, maka ceburkanlah diri ke dalamnya. Atau bakarlah diri dengan api jika ingin mengetahui hakikat api. Inilah yang dimaksud dengan *dzawq* (*dzawqi*), merasakan/ mengalami objek tersebut secara langsung dan bukan sekedar mengetahuinya melalui tulisan atau analisis deskriptif. Jika metode ilmu biasa, menurut Suhrawardi disebut *bahtsi* (diskursif), metode tasawuf disebut *dzawqi* yaitu rasa (*eksperiensial*). Kita tidak akan pernah dapat menyunting bunga mawar dari huruf-huruf M.A.W.A.R. Kita menyadari betapa besar perbedaan antara mawar di taman dengan mawar yang didiskusikan dalam buku atau diuraikan dalam kalimat dan kata-kata. Dari pengalaman, kita juga mengetahui rasa manis yang didiskusikan dengan rasa manis yang dirasakan dalam teh manis. Betapapun banyak buku yang dibaca tentang rasa manis, tetapi tanpa mencicipinya maka ribuan kata itu akan sia-sia, dalam arti tidak pernah dapat dipahami makna sebenarnya. Namun bagi yang merasakannya, ia akan segera mengerti apa arti manis setelah mencicipinya. Ia dapat mengerti hakikat rasa manis tanpa definisi sekalipun atau bahkan ketika ia tidak mampu mendefinisikan rasa manis yang sedang dirasakannya secara langsung.[61]

Pengalaman dalam merasakan *tajalli* Tuhan ini, merupakan sesuatu yang cukup sulit untuk diungkapkan oleh bahasa biasa (sehari-hari). Alih-alih menyampaikan perasaan ini kepada orang lain, seorang sufi terkadang lebih memilih menutup mulutnya rapat-rapat, berdiam diri dan merahasiakannya dari orang lain. Hal ini biasanya dilakukan untuk terus menjaga kesucian diri, menangkal munculnya sifat-sifat kedirian (*nafs*) dalam bentuk *'ujub, riya, sum'ah* dan *takabbur*. Di samping itu, "gerakan tutup mulut" ini juga disebabkan karena adanya kekhawatiran jika apa yang mereka alami dan rasakan akan disalahpahami serta disalahmaknakan oleh orang lain.

---

[61] Mulyadhi Kartanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf* (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2006), 124 dan 146.

Namun demikian, pengungkapan dari penyingkapan *tajalli* Tuhan tersebut ternyata juga merupakan sesuatu yang diperlukan terlebih untuk pendidikan dan pembelajaran bagi yang lain. Hanya saja, umumnya pengungkapan ini menggunakan media tersendiri seperti seni, baik seni tari maupun bahasa sastra, dalam upaya menyampaikan pengalaman yang tak terkatakan itu.[62]

Sastra sufistik adalah sastra transendental karena pengalaman mistis yang diungkapkan berkaitan dengan kenyataan yang transendental. Sastra ini lebih mengutamakan 'makna' bukan 'bentuk', mementingkan spiritual bukan yang empiris, atau yang batin diatas yang 'lahir', 'yang di dalam' bukan 'yang dipermukaan'. Namun demikian, hal ini tidak berarti bahwa sastra sufistik mengabaikan bentuk. Hubungan bentuk dan makna dilukiskan seperti hubungan antara cermin dengan bayang-bayangnya. Di dalam cermin, bentuk terlihat dalam bayang-bayang. Bentuk merupakan pembayang dari makna.[63]

Dalam sejarah, ternyata banyak sufi yang menyampaikan pengalaman kerohanian dan pengajaran (lebih tepatnya pemikiran sufistik) mereka kepada orang lain dalam bahasa sastra yakni puisi, syair dan sejenisnya. Penyampaian dengan metode ini tampaknya karena ada jembatan penghubung antara tasawuf itu sendiri dengan seni yakni rasa (*dzawq*). Seorang sufi, pada hakikatnya adalah seorang penyair dalam makna yang luas. Sufi adalah seseorang yang jatuh cinta dan terpikat oleh keindahan Yang Mahaindah. Karena itu, apresiasi seorang sufi terhadap keindahan dan getaran-getaran ruhani lainnya, tampak demikian tajam dan peka. Ia tidak saja seorang yang cerdas, melainkan juga penuh intuisi, serta qalbunya selalu sigap dan mawas.[64]

Seorang sufi selalu bergelimang dalam keindahan cinta, karena apresiasinya demikian tajam dan tinggi terhadap keindahan. Doa-doa sufi adalah puisi, munajatnya juga puisi. Karya-karyanya memantulkan keindahan dan

---

[62] Bandingkan dengan Idrus Abdullah Al-Kaf, *Bisikan-Bisikan Ilahi*, 9.

[63] Abdul Hadi W.M., *Tasawuf yang Terindas: Kajian Hermeneutik terhadap Karya-Karya Hamzah Fansuri* (Jakarta: Paramadina, 2001), 26-27.

[64] Idrus Abdullah Al-Kaf, *Bisikan-Bisikan Ilahi,* 67.

kehalusan budi, prosanya adalah prosa liris, dan puisinya tentu saja adalah puisi yang dalam dan mempesona.

Dalam sejarah, ternyata banyak sufi yang menyampaikan pengalaman kerohanian dan pengajaran (lebih tepatnya pemikiran sufistik) mereka kepada orang lain dalam bahasa sastra yakni puisi, syair dan sejenisnya. Penyampaian dengan metode ini tampaknya karena ada jembatan penghubung antara tasawuf itu sendiri dengan seni yakni rasa (*dzawq*).

Rabiah al-Adawiyah misalnya, dikenal dengan syair *mahabbah*-nya yang cukup masyhur. Ada juga Shana'i al-Ghaznawi, seorang pujangga sufi Persia pertama yang sangat produktif dalam memaparkan doktrin-doktrin tasawufnya melalui media syair,[65] sejak paruh pertama pada abad ke-6 H. Enam puluh tahun setelah Shana'i, ada Farid ad-Din al-'Aththar (w.626 H), seorang penyair yang juga sangat produktif. Karya-karyanya berbentuk prosa dan puisi. Ia menulis risalah *Tadzkirat al-Auliya'*, yang berisi riwayat hidup dan karaktek para sufi. Kitabnya *Mantiq at-Thayr* juga merupakan maha karya dalam bidang tasawuf. Ibn Faridh al-Mishri (w.632 H) merupakan sufi yang sajak-sajak tasawufnya sangat menakjubkan. Ia terkenal dengan *Diwan* (himpunan sajak puitis)nya. Seorang penyair sufi lain yang juga sangat terkemuka adalah Jalaluddin Muhammad ar-Rumi (w.672 H) yang terkenal dengan *Matsnawi*-nya. Karyanya ini merupakan samudera *'irfani* yang sarat dengan visi spiritual dan sosial yang unik dan istimewa. Selain mereka juga ada Nizami, seorang sufi penyair persia yang cukup terkenal. Salah satu syair dari lima naratif (*khamsah*) yang digubahnya berjudul *Makhazan al-Asrar* (Khazanah Rahasia-Rahasia).[66] Di Indonesia, ada Hamzah Fansuri yang dikenal dengan berbagai syair-syairnya termasuk *syair perahu* dan Syekh Abdul Wahab Rokan al-Khalidi an-Naqsyabandi as-Syazali (1230-1345 H/1811-1926 M) yang

---

[65] A.J. Berry, diterj. Bambang Herawan, *Pasang Surut Aliran Tasawuf* (Bandung : Mizan, 1993), 139-143.

[66] Murtadha Muthahhari, *Mengenal 'Irfan: Meniti Maqam-Maqam Kearifan,* 50-52. Lihat juga dalam Idrus Abdullah Al-Kaf, *Bisikan-Bisikan Ilahi,* 16.

lebih akrab disebut dengan nama "Tuan Guru Babussalam (Besilam)". Kepiawaiannya dalam bidang tulis menulis termasuk syair-syairnya, diakui oleh Martin van Bruinessen. Menurut Martin, Syekh Abdul Wahab pastilah merupakan salah seorang tokoh Naqsyabandiyah yang paling produktif diantara para penulis di kalangan tarekat Naqsyabandiyah yang pernah ada.[67]

Pengalaman mistis yang telah dituangkan oleh kaum sufi dalam puluhan bahkan ratusan buku, dalam pandangan *ahl al-zhawahir* tetap saja merupakan kesesatan yang membahayakan. Dan kesesatan yang paling gawat, di mata mereka, ialah apa yang ada dalam kawasan teori dan pandangan dasar, yang mengarah kepada paham "kesatuan eksistensial" (*wahdat al-wujud*). Selain berbagai tokoh yang sudah dikenal umum, seperti al-Hallaj dan Syekh Siti Jenar, penganut dan pengembang pandangan itu yang paling kaya ialah Ibn al-'Arabi.

Kesulitan dalam memahami berbagai literatur kesufian, seperti karya-karya Ibn 'Arabi ialah bahwa pengungkapan ide dan ajaran didalamnya sering menggunakan kata kiasan (*matsal*) dan pelambang (*ramz*). Karena itu ungkapan-ungkapan yang ada harus dipahami dalam kerangka interpretasi metaforis atau tafsir batini (*ta'wil*). Dan *ta'wil* itu memang merupakan sesuatu yang menjadi metode pokok mereka dalam memahami teks-teks suci, baik Kitab Suci maupun Hadits Nabi.

Maka meskipun mereka menggunakan metode *ta'wil,* sebenarnya mereka tetap berpegang kepada sumber-sumber suci itu. Hanya saja, sejalan dengan metode mereka, mereka tidak memahami sumber-sumber itu menurut bunyi lahiriah tekstualnya. Inilah pangkal kontroversi mereka dengan kaum *syari'ah*. Maka tidak jarang kaum *syari'ah* mengutuk mereka sebagai sesat, seperti yang dilakukan oleh Ibn Taimiyah.

Tapi dalam semangat empatik, mungkin justru pengalaman mistis kaum Sufi harus dipandang sebagai bentuk

---

[67] Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia,* (Bandung: Mizan, 1992), 108.

pengalaman keagamaan yang sejati. Seperti pengalaman Nabi dalam *mi'raj* yang tak terlukiskan, sehingga karenanya juga tak mungkin terkomunikasikan, pengalaman mistis kaum Sufi pun sesungguhnya berada di luar kemampuan rasio untuk menggambarkannya. Kaum Sufi gemar mengatakan bahwa untuk dapat mengetahui apa hakikat dari pengalaman itu, seseorang hanya harus mengalami dan merasakannya sendiri. Mereka mempunyai perbendaharaan yang kaya untuk melukiskan kenyataan itu. Misalnya, seperti penjelasan Ibn 'Arabi, tidak mungkinlah menjelaskan rasa manisnya madu jika orang tidak pernah mencicipinya sendiri.

Pengalaman mistis tertinggi menghasilkan situasi kejiwaan yang disebut ekstase. Dalam perbendaharaan kaum Sufi, ekstase itu sering dilukiskan sebagai keadaan mabuk kepayang oleh minuman kebenaran. Kebenaran (*al-haqq*) digambarkan sebagai minuman keras atau khamar. Bahkan untuk sebagian mereka minuman yang memabukkan itu tidak lain ialah apa yang mereka namakan *dhamir al-sya'n* yaitu kata-kata "an" yang berarti "bahwa" dalam kalimat syahadat pertama, "*asyhadu an la ilaha illallah*" (Aku bersaksi bahwa tidak ada Tuhan selain Allah). Pelukisan ini untuk menunjukkan betapa intensnya mereka menghayati tauhid, sehingga mereka tidak menyadari apa pun yang lain selain Dia Yang Maha Ada.

Karena itu, suatu pengalaman mistis mungkin akan hanya sekali terjadi dalam hidup seorang, tanpa bisa diulangi. Inilah diumpamakan dengan turunnya "malam kepastian" (*laylat al-qadar*), yang dalam Alquran disebutkan sebagai lebih baik dari seribu bulan. Artinya, seorang yang mengalami satu momen menentukan itu, ia akan terpengaruh oleh pesan yang dibawa seumur hidupnya, yaitu sekitar seribu bulan atau delapan puluh tahun. Karena itu meskipun suatu pengalaman mistis sebagai suatu kejadian hanya bersifat sesaat (*transitory*), namun relevansinya bagi pembentukan budi pekerti akan bersifat abadi. Sebab dalam pengamalan intense sesaat itu orang berhasil menangkap suatu kebenaran yang utuh. Kesadaran akan kebenaran yang utuh itulah yang menimbulkan rasa bahagia dan

tenteram yang mendalam, suatu *euphoria* yang tak terlukiskan. Dan itulah kemabukan mistis.

Kemudian, suatu hal yang amat penting ialah bahwa *euphoria* itu sekaligus disertai dengan kesadaran akan posisi, arti, dan peran diri sendiri yang proporsional, yaitu "tahu diri" (*ma'rifat al-nafs*) yang tidak lebih daripada seorang makhluk yang harus tunduk-patuh dan kepasrahan bulat (*taslim*) kepada Sang Maha Pencipta (al-Khaliq). Maka seorang Sufi, karena kepuasannya akan pengetahuan tentang Kebenaran, tidak banyak menuntut dalam hidup ini. Ia puas (*qana'ah*) dan lepas dari harapan kepada sesama makhluk. Ia bebas, karena ia merasa perlu (*faqir*) hanya kepada Allah yang dapat ia temui di mana saja melalui ibadat dan dzikir. Ia menghayati kehadiran Tuhan dalam hidupnya melalui apresiasi akan nama-nama (kualitas-kualitas) Tuhan yang indah (*al-asma al-husna*), dan dengan apresiasi itu ia menemukan keutuhan dan keseimbangan dirinya.

Hidup penuh kepasrahan (*taslim*) itu memang bisa mengesankan sikap yang yang pasif dan eskapisme. Tapi sebagai dorongan hidup bermoral, pengalaman mistis kaum Sufi sebetulnya merupakan suatu kedahsyatan yang luar biasa. Karena itulah ajaran tasawuf juga disebut sebagai ajaran akhlak. Dan akhlak yang hendak mereka wujudkan ialah yang merupakan "tiruan" akhlak Tuhan, sesuai dengan sabda Nabi yang mereka pegang teguh, "*Berakhlaqlah kamu semua dengan akhlaq Allah*."

Berbagai pengertian tasawuf dalam ketegori ketiga di atas (*ma yarbuth bi al-ma'rifah wa al-musyahadah*), tampaknya telah dirumuskan mengarah kepada hubungan antara tasawuf, pengetahuan, *musyahadah*, dan intuisi (*ru'yah al-qalb)*, yakni mengarah kepada kecenderungan kejiwaan (psikologi) dan aspek akal (intelektual). Salah satu dari pengertian dalam konteks ini yakni ungkapan sebagaian sufi bahwa sufi adalah orang yang hatinya telah dibersihkan oleh Tuhan dan hatinya telah dipenuhi oleh Tuhan dengan cahaya (*nur)* dan ia merasakan kesenangan tersendiri melakukan zikir. Pengertian ini mengandung isyarat bahwa hakekat penyucian dan penjernihan diri merupakan *wahbiyah* atau pemberian dari Tuhan. Ia bukan *muktasab* atau usaha semata-mata, dengan kata lain penyucian dilakukan atas

dasar perkenan dari-Nya. Bagian akhir ungkapan tersebut menggambarkan kondisi psikologis di-mana subjek zikir terserap dalam 'objek' bahkan meliputi segenap alam sadar hingga alam bawah sadar untuk kemu-dian menjadi sumber semangat serta vitalitas (*mashdar hayah ruhiyah*).

Menurut Nurshomad,[68] proses zikir seringkali mengalami transformasi dari sekedar ungkapan-ungkapan yang di-ungkapkan menjadi gerak hati yang berlangsung secara kontinu dan terkonsentrasi pada sasarannya sehingga benar-benar hidup dalam suasana spiritual secara paripurna. Pengalaman seperti ini dapat menimbulkan rasa "kehadiran" Tuhan menguasai seluruh jiwa dan raga. Hal yang terpenting dalam pengertian ini, bahwa ia mengisyaratkan adanya suatu hubungan timbal balik yang terjalin antara seorang hamba dengan Tuhannya dalam sebuah pengalaman spiritual yang (bagi sufi) direkayasa oleh Tuhan sendiri.

Pengertian lain dalam kategori ketiga yakni *ma yarbuth bi al-ma'rifah wa al-musyahadah*, misalnya sebuah ungkapan yang menyatakan bahwa tasawuf ialah melarutkan jiwa dalam pengabdian ibadah dan keluar dari batas-batas dunia manusia untuk selanjutnya memandang kepada Yang Maha Benar secara totalitas. Pengertian ini jika dilihat secara lahiriah *an sich* tentu akan memunculkan polemik dan perdebatan yang panjang. Namun makna ini sangat relevan jika dipahamai sebagai sebuah proses yang dilakukan untuk membebaskan diri dari seluruh sifat-sifat jahat yang pada umumnya disebabkan oleh egoisme yang tidak terbina dengan baik, bukan dalam arti melepaskan diri dari status sebagai manusia untuk selanjutnya mengaku Tuhan.

Disamping itu ada pula defenisi yang menggambarkan bagaimana awal dan akhir perjalanan sufi untuk menjelaskan tentang hakikat tasawuf, seperti ungkapan Syibli bahwa tasawuf berawal dari makrifat dan berakhir pada tauhid yakni mengesakan-Nya (*bad-uhu ma'rifatullah wa nihayatuhu tauhiduh*).[69]

---

[68] Nurshomad Kamba, *Kuliah Ilmu Tasawuf* (Medan: Pascasarjana IAIN-SU, 1998), tidak diterbitkan.

[69] Abdul Halim Mahmud, *Tasawuf di Dunia Islam*, 26.

Meskipun pengertian ini memberikan kesan sederhana, namun jika ditelaah lebih jauh terutama dari perspektif kaum sufi, definisi ini ternyata jauh lebih mendalam. Makrifat menurut kaum sufi diperoleh melalui pengalaman spritual dalam upaya merealisasikan tauhid yang tidak hanya sekedar ucapan, tekad atau kebulatan hati melainkan lebih jauh yakni dalam pengaktualisasian diri secara utuh dan paripurna.

D. Tujuan Tasawuf

Memperhatikan kandungan makna yang terdapat dalam berbagai pengertian tasawuf yang dikemukakan oleh para sufi, sebagaimana yang telah banyak dijelaskan sebelumnya, maka secara umum dapat dikatakan bahwa tujuan ilmu tasawuf, pada dasarnya adalah agar berada sedekat mungkin dengan Allah yakni *taqarrub* dan sampai merasakan keintiman (*uns*) bersama-Nya. Hal ini dijelaskan oleh Abd Hakim Hasan dalam *"At-Tashawwuf fi asy-Syi'ri al-'Arabiy"* yang dikutip oleh Simuh.[70] Menurut Hasan, tujuan tasawuf adalah sampai (*wushul*) kepada Allah, Zat yang *Haqq* dan *Muthlaq*, bahkan bersatu dengan-Nya.

Pada sisi yang lain, apabila kita mencoba mengamati perkembangan dan corak tasawuf yang diklasifikasikan oleh para pemikir (pakar), maka akan terlihat adanya tujuan-tujuan tasawuf yang beragam, meskipun sesungguhnya memiliki titik fokus yang sama, yakni ingin mendekatkan diri kepada Allah.

Tujuan tasawuf ini tidak akan dapat tercapai kecuali dengan melakukan upaya yang sangat serius, berat dan memakan waktu yang cukup panjang (*bi juhud syaq thawil*). Upaya yang sungguh-sungguh ini diarahkan dalam tiga bentuk perjuangan yakni, merendahkan (bahkan menafikan) segala keinginan, menghancukan semua keburukan dan kejelekan jiwa, serta menjalankan berbagai macam latihan-latihan tertentu (*riyadhah*). Seluruh tata laku ini harus merujuk pada aturan para sufi.

---

[70] Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya Dalam Islam* (Jakarta : PT RajaGrafindo Persada, 1997), 33.

Dalam konteks tasawuf *sunni* yakni *akhlaki* dan *amali* serta tasawuf *falsafi*, maka tujuan tasawuf juga dibagi menjadi tiga. Tujuan tasawuf *sunni akhlaki* tampaknya cukup sederhana, yaitu terbatas pada pembinaan moral, yaitu meluruskan jiwa, mengendalikan hawa nafsu, sehingga selalu tetap memelihara keluhuran moral.

Seseorang yang tidak mampu mengendalikan nafsunya akan jatuh ke lembah kehinaan dan kerugian. Nafsu bagaikan hewan tunggangan, apabila tidak dapat dikendalikan dengan baik, maka akan menuju jalan yang salah dan membawa pada kecelakaan. Sebaliknya apabila dapat dikendalikan, maka penunggangnya akan sampai kepada tujuan dengan selamat. Dengan demikian, kendali hawa nafsu harus kuat dan mapan.

Tujuan sederhana ini kemudian meningkat yakni mencari keridhaan Tuhan selama hidup di dunia.[71] Selanjutnya, tujuan ini terus meningkat terutama setelah munculnya Rabiah al-Adawiyah, yaitu mencapai *mahabbah*. Bagi Rabiah, tasawuf itu bukan hanya membersihkan jiwa, memelihara moral atau karena takut kepada Allah, tetapi yang diharapkan adalah cintanya kepada Tuhan dibalas oleh-Nya dengan cinta pula, sebagaimana terlihat dalam berbagai sya'irnya yang terkenal.[72]

Sementara itu corak tasawuf *sunni amali* bertujuan untuk mengenal Allah *(ma'rifat al-haq)*. Dalam hubungan ini, al-Kalabazi mengatakan bahwa makrifat itu terdiri dari dua macam, yakni *ma'rifat al-haq* dan *ma'rifat al-haqiqat*. *Ma'rifat al-haq* adalah penegasan tentang ke-Esa-an Allah atas sifat-sifat-Nya. Sedangkan *ma'rifat al-haqiqat* adalah suatu ma'rifat yang tidak dapat diketahui, karena hakikat Ketuhanan itu tidak dapat dijangkau.[73] Dalam upaya mencapai makrifat secara *haq* ini para sufi melakukan berbagai metode yang dapat mengenal Tuhan, yang diantaranya dengan cara yang dikenal dengan *al-kasyaf*,

---

[71] M. Mujeeb, *The Indian Muslim*, Chapter VI-XVI "*Sufis dan Sufisme* (London : George Allen and Untom Altac), 114.

[72] Ibrahim Basyuni, *Nasy'ah al-Tasawuf al-Islami*, 193.

[73] Abu Bakar Muhammad al-Kalabazi, *al-Ta'arruf li Mazhab Ahl al-Tasawuf* (Kairo: al-Kulliyat al-Azhariyah, 1969), 158

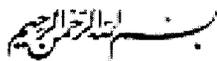
yakni terbukanya tabir yang menghalanginya mengenal Tuhan.[74]

Sedangkan tujuan tasawuf falsafi, tampaknya mengarah kepada satu tujuan tasawuf yang merupakan kelanjutan dari tasawuf amali. Hanya saja tujuan ini telah melangkah kepada suatu pengenalan terhadap Tuhan secara filosofis, dalam upaya memahami garis hubungan antara Tuhan dengan alam (makhluq), khususnya manusia dengan Tuhan. Dengan kata lain, dalam tasawuf yang bercorak falsafi ini, para sufi berupaya mencapai tujuan-tujuan tertentu, sehingga terkadang mereka merasa hilang kesadaran terhadap dirinya sendiri, sehingga di kalangan sufi dikenal istilah *fana, hulul, ittihad* dan *wihdat al-wujud.*[75]

Dalam hal kedekatan (*taqarrub*) dengan Tuhan itu terdapat tiga simbolisme, yaitu dekat dalam arti melihat dan merasakan kehadiran Tuhan dalam hati, dekat dalam arti berjumpa dengan Tuhan sehingga terjadi dialog antara manusia dengan Tuhan dan dekat yang berarti penyatuan manusia dengan Tuhan sehingga yang terjadi adalah menolong antara manusia yang telah menyatu dalam *iradat* Tuhan.

---

[74] Abu Wafa' al-Ghanimi al-Taftazany, *al-Madkhal ila Tasawuf al-Islamy*, 7.

[75] Mengenai pengertian *fana', hulul, ittihad* dan *wahdat al-wujud* ini serta siapa yang memunculkannya, secara ringkas dan jelas, dapat dilihat dalam Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisme Dalam Islam*.

BAB II
MENGENAL DIRI (MA'RIFAH AN-NAFS)

A. Anasir Diri : Jasad, Jiwa dan Ruh

Studi tentang diri manusia, menurut Khayr al-Din al-Zarakli, dapat dilihat dari tiga sudut pandang. *Pertama*, jasad (fisik), apa dan bagaimana organisme dan sifat-sifat uniknya. *Kedua*, jiwa (psikis) apa dan bagaimana hakikat dan sifat-sifat uniknya. *Ketiga*, jasad dan jiwa (psikofisik), berupa akhlak, perbuatan, gerakan dan sebagainya.[1] Dalam terminologi Islam, ketiga kondisi tersebut lebih dikenal dengan term *al-jasad, al-ruh,* dan *al-nafs*. Jasad merupakan aspek biologis atau fisik manusia, ruh merupakan aspek psikologis atau psikis manusia, sedangkan *nafs* merupakan aspek psikofisik manusia yang merupakan sinergi antara jasad dan ruh.[2]

Tubuh (jasad) bersifat kasar dan gelap, sedangkan ruh berbentuk simpel, bercahaya, terpisah dari materi dan memberikan kehidupan (*al-hayat*) bagi tubuh. Kemudian, jiwa merupakan substansi yang berada di tengah-tengah yang tidak bercahaya namun juga tidak gelap, tidak hidup juga tidak mati, tidak cerdas juga tidak bodoh, sadar juga tidak sadar. Jiwa selalu berada di antara dua titik ekstrem dan memiliki muka yang mengarah pada dua titik tersebut.

---

[1] Khayr al-Din al-Zarkali (ed.), *Ikhwan al-Shafa', Rasail Ikhwan al-Shafa' wa Khalan al-Wafa'* (Beirut: Dar al-Shadir, 1957), Bab III.

[2] Abdul Mujib, *Kepribadian dalam Psikologi Islam* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2007), 56.

Jasad dan ruh merupakan dimensi manusia yang berlawanan sifatnya. Jasad sifatnya kasar dan inderawi (*empiris*), naturnya buruk, asalnya dari tanah bumi (*ardhiyah*), dan kecenderungannya ingin mengejar kenikmatan duniawi atau material. Sedangkan ruh sifatnya halus dan gaib (*ghaib*), naturnya baik, asalnya dari hembusan langsung dari Allah (*ilahiyah*) dan kecenderungannya mengejar kenikmatan *samawi*, *ruhaniah* dan *ukhrawi*. Masing-masing natur yang berlawanan naturnya ini pada prinsipnya saling membutuhkan satu sama lain. Jasad tanpa ruh merupakan substansi yang mati, sedangkan ruh tanpa jasad tidak dapat teraktualisasi. Sinergi antara kedua aspek yang berlawanan ini, kemudian memunculkan *nafs*. Dengan *nafs* maka masing-masing keinginan jasad dan ruh dalam diri manusia dapat terpenuhi.[3] Namun demikian, sesuatu yang menjadi inti dari tiga dimensi manusia itu adalah ruh. Dimensi ruhlah yang menjadi dasar bagi eksistensi bahwa manusia adalah makhluk spiritual.

Senada dengan ini, bagi al-Kasyani, pada mulanya manusia hanya terdiri dari dua unsur yakni unsur ruh dan tubuh, tetapi karena keduanya merupakan makhluk yang berbeda dan saling bertolak belakang, maka mereka tidak saling berkomunikasi. Sementara ruh bersifat ruhani, tidak terbagi-bagi, tubuh bersifat *wagad* dan murakkab (terbagi-bagi). Karena itu, untuk dapat saling berkomunikasi diperlukan perantara. Dan untuk itulah diciptakan *nafs*. Jadi *nafs* merupakan perantara antara ruh dan tubuh. Tanpa keberadaannya, ruh tidak mungkin dapat memerintah tubuh. Dengan kata lain ruh, tidak dapat mengendalikan tubuh kecuali melalui perantaraan *nafs*.[4]

1. Jasad

Anasir pertama dalam diri manusia adalah *jism* atau jasad. Keduanya sebenarnya memiliki arti yang sama, namun kata yang pertama lebih umum daripada kata yang

---

[3] Abdul Mujib, *Kepribadian dalam Psikologi Islam*, 57.

[4] Mulyadhi Kertanegara, "Sketsa Ruhani Insani: Akal, Jiwa, Hati dan Ruh", dalam C. Ramli Bihar Anwar (ed.), *Menyinari Relung-Relung Ruhani: Mengembangkan EQ dan SQ Cara Sufi* (Jakarta : IIMAN dan Hikmah, Maret 2002), 27.

kedua. Menurut al-Khalil,[5] term jasad tidak boleh digunakan untuk selain spesies manusia, sedangkan *jism* untuk seluruh tubuh pada umumnya. Kata jasad dalam Alquran diulang sebanyak empat kali dalam empat surat. Dua diantaranya menyebutkan fisik manusia,[6] sementara dua yang lainnya menyebutkan tubuh lembu / sapi.[7]

Kata jasad dari segi bahasa berarti 'tubuh / badan manusia'. Pengertian tubuh disini bersifat khusus dan spesifik, yakni berkaitan dengan manusia saja. Karena itu, jasad adalah apa-apa yang berkaitan dengan tubuh manusia. Namun dalam pemakaian sehari-hari kerap kali jasad dikaitkan dengan hal-hal diluar tubuh manusia. Pemakaian semacam ini bersifat metaforis dan bersifat umum, bukan merujuk pada salah satu anggota tubuh manusia. Maknanya mencakup seluruh tubuh secara lengkap atau bagian-bagiannya secara terpisah.

Kata jasad, jika dihubungkan dengan konteks pembicaraan yang dikemukakan oleh Alquran, maka ditemukan dua pengertian yang berbeda. *Pertama*, jasad berarti 'tubuh manusia'.[8] Di dalam ayat ini, Allah menerangkan kepada Nabi Muhammad bahwa para nabi dan rasul sebelumnya juga memakan makanan serta hidup dalam masa tertentu pula. Dari keterangan itu disimpulkan segala sesuatu yang berbentuk jasad membutuhkan makanan, dan sebaliknya, segala sesuatu yang memerlukan makanan termasuk dalam kategori jasad. Dengan demikian malaikat dan jin tidak termasuk di dalam kata jasad karena mereka tidak membutuhkan makanan. Disamping itu, mereka bersifat immateri (ruhani) yang tidak dapat dikatakan memiliki jasad. *Kedua*, jasad juga berarti 'bentuk yang sangat sempurna'.[9] Di dalam ayat tersebut dijelaskan bahwa Samiriy (awalnya adalah

---

[5] Lihat dalam Abdul Mujib, *Kepribadian dalam Psikologi Islam*, footnote no. 22, 7.

[6] QS. Yusuf, 12:8 dan al-Qashash, 28:34.

[7] QS. al-A'raf, 7:148; dan Thaha, 20:88.

[8] QS. al-Anbiya', 21:8.

[9] QS.Thaha, 20:88.

salah satu umat Nabi Musa) membuat patung anak lembu dan memerintahkan Bani Israel menyembahnya.[10]

Sedangkan kata *jism* berarti 'badan, tubuh, substansi, dan semua yang mempunyai panjang, lebar, dan kedalaman', kata ini mempunya akar kata *jim, sin* dan *mim*, yang makna dasarnya adalah 'berkumpulnya sesuatu'. Dari akar kata ini dibentuklah kata kata *jasim* dan *jusam* yang berarti 'besar tubuhnya' dan 'jusman' yang semakna dengan *jism.*

Dalam Alquran, kata yang berakar kata *jim-sin-mim* ini hanya disebut dua kali, yaitu *al-jism* pada Surah al-Baqarah,[11] dan *ajsamuhum* pada Surah al-Munafiqun,[12] penyebutan kata *jism* mengandung makna 'tubuh atau jasmani yang perkasa' sebagai salah satu persyaratan menjadi penguasa, pemimpin atau raja. Secara khusus ayat tersebut menunjuk pada keistimewaan Raja Thalut (di dalam Injil Perjanjian lama disebut Saul) yang diberi amanat oleh Nabi Samuel untuk memerintah Bani Israel setelah era Nabi Musa, dalam menghadapi ancaman bala tentara musuh yang dipimpin Raja Jalut (Goliath). Pada mulanya Bani Israel tidak mau menerima Thalut sebagai raja mereka karena ia bukan dari kabilah besar, melainkan dari kabilah kecil di kalangan Bani israel, sekaligus bukan hartawan. Nabi Samuel menjelaskan bahwa pemilihan Thalut sebagai raja bukan berdasarkan pada pendapat dan pilihan pribadinya, melainkan berdasarkan pada pilihan Allah yang mengaruniakan kepadanya keluasan ilmu pengetahuan dan keperkasaan tubuh. Thalut lebih pintar, lebih berani, lebih kuat dan sabar di dalam peperangan dibandingkan dengan orang-orang Bani Israel lainnya.

Sedangkan *al-jism* diulang sebanyak dua kali dalam dua surat yang keduanya menyebut perihal fisik manusia.[13] Dalam buku ini, *jism* dan jasad dipandang sama yakni aspek diri manusia yang terdiri atas struktur organisme fisik yang lebih sempurna dibandingkan dengan organisme fisik makhluk lain.

---

[10] M. Quraisy Shihab dkk., *Ensiklopedia Al-Qur'an*, 390.

[11] QS. 2:247.

[12] QS. 63:4.

[13] QS. al-Baqarah, 2:247 dan al-Munafiqun, 63:4.

Pada aspek *jism* ini, sebenarnya proses penciptaan manusia (kecuali Adam) memiliki kesamaan dengan hewan dan tumbuhan, sebab keseluruhannya termasuk bagian dari alam fisikal yakni terdiri dari tanah, udara, api dan air. Menurut Ikhwan al-Shafa, keempat unsur tersebut adalah bagian dari unsur alam yang paling rendah (*anashir al-'alam al-sufla*) yang selanjutnya menjadi materi gabungan yakni asap, lumpur, mineral, tumbuhan, hewan dan manusia. Tanah memiliki natur kering, udara memiliki natur dingin, api memiliki natur panas, sedangkan air memiliki natur basah.[14] Manusia merupakan makhluk biotik yang unsur-unsur pembentukan materialnya bersifat proporsional antara keempat unsur tersebut, sehingga manusia disebut sebagai makhluk yang terbaik dalam penciptaannya.[15]

Keempat unsur di atas yakni tanah, udara, api dan air merupakan materi yang *abiotik* (tidak hidup). Ia hanya akan hidup jika diberi energi kehidupan yang bersifat fisik (*thaqah al-jismiyyah*). Energi kehidupan ini lazimnya disebut dengan nyawa yang oleh Ibn Miskawaih dinamakan *al-hayah* (daya hidup), sedangkan al-Ghazali menyebutnya dengan *al-ruh al-jasmaniyyah* (ruh material). Ruh material ini adalah ruh yang terdapat dalam jasad manusia, yaitu zat yang sangat halus yang bersumber dari ruangan jantung, menjadi pusat semua urat (pembuluh darah), mampu membuat manusia menjadi hidup, bergerak dan merasakan berbagai rasa. Ruh material ini laksana lampu yang memberikan penerangan pada setiap sisi organ manusia yang disebut nyawa.[16]

Jasad mempunyai natur sendiri, memiliki bentuk, rupa, berkualitas, berkadar, bersegera dan diam, serta terdiri dari beberapa organ. Ia memiliki rasa,[17] berwatak gelap dan kasar, serta tidak berbeda dengan benda-benda materi lain-

---

[14] Sirajuddin Zar, *Konsep Penciptaan Alam dalam Pemikiran Islam, Sains, dan Alquran* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1994), 156.

[15] "Sesungguhnya Kami telah mencptakan manusia (insan) dalam bentuk yang sebaik-baiknya". (QS. Al-Tin, 95:4)

[16] Qomarul Hadi, *Membangun Manusia Seutuhnya: Sebuah Tinjauan Antropologis* (Bandung: Al-Ma'arif, 1981), 135.

[17] Penulis menamakan rasa pada jasad ini dengan 'Rasa Jasmani', 'Rasa Hewani' atau 'Rasa Kedirian'.

nya.[18] Karena sifatnya material, jasad hanya dapat menangkap satu bentuk yang konkrit dan tidak dapat menangkap sesuatu yang abstrak. Jika ia telah menangkap satu bentuk kemudian perhatiannya berpindah suatu pada bentuk lain, maka bentuk pertamanya akan lenyap.[19]

Jasad yang berasal dari tanah liat, memiliki sifat yang berlawanan: gelap, kasar, dan beragam; kualitasnya persisnya seperti tanah, murni bersifat reseptivitas, namun mampu melahirkan tindakan. Oleh karena itu, dengan sendiri, tanpa keterkaitannya dengan ruh, jasad merupakan maksud dan tujuan kegelapan, kebodohan, gegabah, tidak nyaman, dan mati. Sebaliknya, jasad menjadi wujud ketika Tuhan "membentuknya dari tanah liat." Maka, tubuh memiliki banyak bagian dan dikuasai oleh kegelapan, hal-hal yang bernyawa, kebodohan dan kekurangan sifat-sifat ketuhanan.

Jasad bersifat duniawi dan memiliki natur yang buruk karena ia merupakan penjara bagi ruh, 'mengusik' ketenangan ruh dalam beribadah, dan tidak mampu mencapay makrifat kepaa Allah. Substansinya sebenarnya mati. Kehidupannya lebih bersifat *'aradh* (*accident*) karena berdampingan dengan *nafs*. Maknanya, jasad hidup karena *nafs* dan *nafs*-lah yang menjadikannya hidup, bergerak, dan memberi daya serta tanda. Ia terstruktur dari dua substansi yang sederhana yaitu *hayula* (*vitality*) dan *shurah* (*figure*).[20]

2. Jiwa

Anasir kedua dari diri manusia adalah *nafs* (jiwa) yang dalam Alquran disebutkan dalam bentuk tunggal (yakni *nafs*) sebanyak 116 kali, dan dalam bentuk jamak, plural (yakni *anfus* dan *nufus*) sebanyak 155 kali. Menurut Ibn Qayyim al-Jawziyah, kata *nafs* dalam Alquran tidak disebutkan untuk

---

[18] Ahmad Daudy, *Kuliah Filsafat Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1989), 40-41, dan 115

[19] Sir Moh. Iqbal, *The Deveploment of Metaphysics in Persia : A Contribution to the History of Muslim Philosophy*, terj. Jaboer Ayoeb, (Bandung: Mizan, 1992), 54.

[20] Khayr al-Din al-Zarkali (ed.), Ikhwan al-Shafa, *Rasa'il Ikhwan al-Shafa wa Khalan al-Wafa* (Beirut: Dar Shadir, 1957), Jilid III, 39-40 dan jilid IV, 343.

substansinya sendiri yakni terikat oleh badan. *Nafs* bersifat seperti tanah (*al-thiniyyah*) dan api (*nariyyah*).[21]

Nafs merupakan sinar horizontal, artinya cahaya (*nur*) Tuhan yang telah menyatu pada tubuh manusia yang bersifat *nasutiyyah* (kemanusiaan) dan menimbulkan tingkah laku.[22] Ia merupakan sinergi antara jasad (fisik) dan ruh (psikis). Sinergi psikofisik ini menimbulkan tingkah laku atau akhlak baik lahir maupun batin. Fenomena atau gejala *nafs* dapat diketahui melalui pemikiran dan perenungan. *Nafs* baru muncul dalam arti memiliki entitas tatkala jasad itu sudah disempurnakan oleh Tuhan dan kemudian Dia menghembuskan sebagian 'ruh'-Nya kepada jasad.[23]

Jiwa merupakan gabungan dari dua sisi tersebut. Ia bukan murni cahaya, bukan pula murni kegelapan, namun lebih merupakan tengah-tengah antara cahaya dan kegelapan. Jiwa merujuk pada wilayah tengah yang tidak bercahaya juga tidak gelap, tidak hidup juga tidak mati, tidak cerdas juga tidak bodoh, sadar juga tidak sadar, namun selalu berada di antara dua titik ekstrem tersebut. Setiap jiwa menunjukkan gabungan antara berbagai kualitas yang unik tersebut dan memberikan kemungkinan yang unik untuk: mendaki menuju kesempurnaan dimana semua sifat Tuhan diwujudkan dalam ukuran selengkap mungkin, atau menurun ke dalam keserbaragaman dan kegelapan, yang kemudian menjadi musnah dan melampaui keadaan di bawah derajat manusia. Dalam Alquran dinyatakan bahwa manusia yang derajatnya rendah adalah seperti hewan bahkan lebih sesat. Mereka seperti binatang, bahkan mereka lebih sesat. Mereka adalah orang-orang yang lalai.[24]

Jiwa berada di antara keduanya dan terbagi dalam kualitas-kualitas keduanya. Maka jiwa itu seperti ruh dalam esensinya, tetapi kebanyakan seperti tubuh melalui kemampuan-kemampuannya. Sifat jiwa yang ambigu tampak jelas dalam kategori-kategori umum jiwa yang dapat dipetakan

---

[21] Ibn Qayyim, *Kitab al-Ruh*, 212-214.

[22] Titus Burckhardt, "An Introductionto Sufi Doctrine", pent. Azyumardi Azra, *Mengenal Ajaran Kaum Sufi* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1984), 32.

[23] Sesuai dengan Q.S. al-Hijr, 12:29.

[24] Q.S. al-A'raf, 7:179

atas dasar kedewasaan moral dan kematangan spiritual seseorang.

Nafs mempertemukan ruh dan jasad sehingga keduanya saling berinteraksi. Di dalam jiwalah lahir sejumlah kesadaran dan persepsi dalam jumlah tak terbatas. Maka wujud jiwa terletak di antara hembusan ilahi dan tubuh yang disempurnakan. Karena itu, jiwa bertingkat-tingkat dan dipengaruhi oleh campuran (*mizaj*)-nya. Dilihat dari sudut Hembusan Tuhan, jiwa tidak berbeda-beda di mana yang satu akan mengungguli yang lain. Keunggulan itu hanya terjadi pada kesiapannya menerima cahaya, karena di satu sisi ia berada dalam alam (tubuh) dan pada sisi yang lain ia terarah kepada Ruh Ilahi. Karena itulah jiwa termasuk dunia *barzakh* (alam antara).[25] Jiwa manusia tumbuh dan berkembang sesuai dengan hubungan yang dibangun di antara kedua sisi dari realitasnya sendiri, ruh dan tubuh. Atas dasar ini, sebagai mikrokosmos manusia berisi tiga dunia ciptaan yakni spiritual, imajinal, dan fisikal.

Berbeda dengan ruh yang tetap hidup, *nafs* dapat mati apabila ajal kehidupannya telah tiba. *Nafs*, meskipun bersifat gaib namun naturnya tidak asli. Ia sudah terikat dengan badaniah, karena itu ia memiliki kecenderungan pada kehidupan yang rendah, duniawi dan kejelekan.

Al-Qadhi Abu Bakar Ibn al-Baqillani menjelaskan bahwa *nafs* itu adalah nyawa yang terdapat pada jiwa manusia. Apabila ia keluar maka jadilah "nafas". Daya hidup atau ruh material ini merupakan vitalitas fisik manusia yang sangat tergantung pada konstitusi fisik, seperti susunan syaraf, fungsi kelenjar, alat pencernaan, susunan syaraf sentral, urat, darah, daging, tulang, sumsum, kulit, rambut dan sebagainya.

Daya hidup (*nafs*) pada diri manusia ini sudah ada sejak adanya sel-sel seks pria (sperma)dan wanita (ovum). Sperma dan ovum ini hidup dan kehidupannya mampu menjalin hubungan sehingga terjadilah benih manusia (embrio). Daya hidup ini memiliki batas yang disebut *ajal*. Apabila

---

[25] Ibn 'Arabi, *al-Futuhat al-Makiyyah* (Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2006), Jilid II, 568.

telah habis, tanpa sebab apapun, manusia pasti akan mengalami kematian (*al-mawt*). Kematian ini disebabkan oleh dua hal. *Pertama*, *al-mawt al-thabi'i*, yakni kematian yang alami yakni usia yang sudah menua. Jasad tersebut telah berfungsi sepanjang zaman sehingga fungsi itu melemah, alat-alat inderanya berkurang fungsinya, bahkan sebagian fungsi organ tidak bergerak. *Kedua*, *al-mawt al-ardhi*, yaitu kematian yang disebabkan oleh masuknya sesuatu yang merusak tubuh, seperti penyakit, dibunuh atau bunuh diri.[26]

Adanya jiwa hanya dapat dipahami dengan baik melalui media imajinasi, karena seperti telah disebutkan di muka bahwa jiwa termasuk dunia imajinal. Ibn 'Arabī berkata:

وما للخيال محل إلا النفس فالبرزخ الجامع للفجور والتقوى المانع [٢٧]

"Imajinasi tidak mempunyai wadah kecuali jiwa. Maka sesungguhnya jiwa itu adalah perantara (*barzakh*) yang memadukan dan memisahkan keburukan dan ketaqwaan".

Nafs memiliki tiga daya dan natur. *Pertama*, kemampuan menerima stimulus dari luar yang berhubungan dengan pengenalan (kognisi). *Kedua*, kemampuan untuk melahirkan apa yang terjadi pada jiwa yang berhubungan dengan motif dan kemauan (konasi). *Ketiga*, kemampuan melihat efek atau akibat dari stimulus yang kemudian menimbulkan keadaan (*state*) yang berhubungan dengan perasaan (emosi). Dengan kemampuan ini, jiwa senang melihat sesuatu yang indah dan merasa susah melihat sesuatu yang menyebalkan. Tiga daya *nafs* ini disebut oleh Ki Hajar Dewantara dengan istilah cipta (kognisi), rasa (emosi) dan karsa (*konasi*).[28]

Emosi yang merupakan salah satu daya jiwa, merupakan suatu reaksi kompleks yang mengait satu tingkat tinggi kegiatan dan perubahan-perubahan secara mendalam serta dibarengi dengan perasaan (*feeling*) yang kuat disertai keadaan afektif. Perasaan merupakan pengalaman disadari yang diaktifkan baik oleh perangsang eksternal maupun oleh bermacam-macam keadaan jasmani. Emosi kadang-kadang

---

[26] Khayr al-Din al-Zarkali (ed.), Ikhwan al-Shafa, *Rasa'il Ikhwan al-Shafa wa Khalan al-Wafa*, Juz III, 295

[27] Ibn 'Arabi, *al-Futuhat al-Makkiyah*, Juz IV, 393.

[28] Kartini Kartono, *Psikologi Umum* (Bandung: Alumni, 1984), 53-54.

dibangkitkan oleh motivasi, sehingga antara emosi dan motivasi terjadi hubungan interaktif.[29] Daya emosi itu ada yang positif dan ada pula yang negatif. Daya-daya ini dapat teraktualisasi melalui rasa intelektual, rasa inderawi, rasa etika, rasa sosial, rasa ekonomi, rasa religius dan berbagai rasa yang lainnya.

Menurut kaum sufi, berbeda dengan ruh yang senantiasa suci serta merupakan sumber akhlak yang mulia dan terpuji, jiwa adalah sumber akhlak tercela. Hal ini karena pada diri manusia tidak hanya ada jiwa insani (*al-nafs al-nathiqah* atau *al-nafs al-insaniyah*), tetapi juga jiwa nabati dan hewani sehingga menjadi pusat tempat tertumpuknya sifat-sifat yang tercela. Inilah mengapa jiwa manusia mempunyai sifat yang beraneka ragam sesuai dengan keadaannya.

Apabila jiwa menyerah dan patuh pada kemauan *syahwat* dan memperturutkan ajakan setan, yang memang pada jiwa itu sendiri ada sifat kebinatangan, maka ia disebut jiwa yang berbuat jahat. "Sesungguhnya jiwa yang demikian itu selalu menyuruh berbuat jahat".[30] Apabila *nafs* selalu melakukan penentangan dan perlawanan terhadap sifat-sifat yang tercela, maka ia disebut jiwa pencela (*nafs al-lawwamah*), sebab ia selalu mencela manusia yang melakukan keburukan, teledor dan lalai (*ghaflah*) dalam berbakti kepada Allah. Hal ini dijelaskan dalam firman-Nya, "Dan Aku bersumpah dengan jiwa yang selalu mencela".[31] Namun apabila jiwa dapat terhindar dari semua sifat-sifat yang tercela, maka ia berubah menjadi jiwa yang tenang (*nafs al-muthmainnah*).[32]

Dengan demikian, jiwa mempunyai tiga sifat yakni jiwa yang telah menjadi tumpukan sifat-sifat yang tercela, jiwa yang telah melakukan perlawanan pada sifat-sifat yang tercela, dan jiwa yang telah mencapai tingkat kesucian, ketenangan dan ketenteraman. Jiwa terakhir inilah yang telah

---

[29] P. James Chaplin, *Kamus Lengkap Psikologi,* terj. Kartini Kartono (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1989), 163.

[30] QS. Yusuf, 12:53.

[31] QS. Al-Insan, 75:2.

[32] QS. al-Fajr, 89:27.

mendapat jaminan Allah langsung masuk ke dalam syurga. Inilah jiwa yang selalu berhubungan dengan ruh yang bersifat ketuhanan dan menjadi sumber kebaikan. Bagi para Sufi, itulah tiga tingkatan secara berurutan perkembangan jiwa.[33] Disini hal yang terpenting untuk mencapai tingkat yang tertinggi adalah jiwa.

Dalam soal jiwa sebagaimana diuraikan di atas, pendapat Ibn 'Arabi lebih bisa menguraikan kerumitan persoalan tentang realitas jiwa manusia, yang kadangkala dikaburkan dengan istilah-istilah lain seperti hati (*qalb*) dan ruh (*ruh*). Al-Ghazali misalnya, menyamakan hati dan ruh sebagai suatu rahasia Tuhan yang berada di luar jangkauan pengetahuan manusia. Bahkan Nabi pun tidak pernah membicarakannya sehingga siapapun tidak layak melakukan pembahasan terhadapnya.[34]

Sebagaimana diketahui bahwa ada perkembangan alami tertentu dari pertumbuhan jiwa pada tahapan-tahapan paling awal, yakni selama masa janin dan kanak-kanak. Tetapi, di sinilah lingkungan bahkan memainkan peran penting dalam menentukan bagaimana jiwa akan tumbuh. Demikian yang ditegaskan dalam hadis tentang fitrah yang di atasnya seorang bayi dilahirkan: .

كل مولو د يولد على ا لفطرة فأ بواه ينصرانه أو يهودانه أويمجسانه [٣٥]

"Setiap anak dilahirkan dalam (keadaan) fitrah, tetapi kedua orang tuanyalah yang membuatnya menjadi Nasrani, Yahudi, atau Majusi".

Cukup menarik untuk mengenal lebih banyak bagaimana Ibn 'Arabi mengelaborasi lebih jauh tentang maksud dan pengertian fitrah manusia. Istilah fitrah pada manusia, dalam pandangan Ibn 'Arabi, memberikan kesan bahwa fitrah manusia memiliki multimakna. Dalam pengertian paling sederhana fitrah manusia adalah kemunculannya sebagai manusia (*kawnuhu insanan*). Setingkat lebih tinggi, fitrah

---

[33] Abu Hamid al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din* (Kairo: Mustafa al-Babi, al-Halabi 1939), Vol. 3, 4.

[34] Lihat al-Ghazali, *Ihya'...*, Vol. 3, 3.

[35] H.R. Abu Ya'la, Thabrani, dan Baihaqi, dari al-Aswad bin Sarī'. Lihat *al-Jami' al-Saghir*, Vol. 2, 158.

juga bisa berarti kemunculannya sebagai khalifah (*kawnuhu khalifatan*). Fitrah juga mengandung arti kemunculannya sebagai manusia khalifah (*kawnuhu insanan khalifatan*).

Pengertian paling tinggi dari fitrah manusia adalah kemunculannya sebagai bukan manusia dan bukan khalifah. Hal ini menunjukkan kedudukan tertinggi manusia karena ketika mencapai posisi realitas absolut (*haqq mutlaq*), manusia bukan lagi manusia dan bukan pula khalifah. Ibn 'Arabi mendasarkan pendapatnya pada sebuah hadis "Aku menjadi pendengarannya, penglihatannya, dan seterusnya." Dengan keadaan saat Tuhan menjadi pendengarannya, maka disana tidak ada lagi "kemanusiaan"nya karena tidak ada "keterasingan." Dan tidak ada pula "kekhalifahan"nya karena Dia sudah memerintah sendiri (yakni tanpa khalifah).[36]

Kemampuan jiwa manusia adalah sesuatu yang cukup luar biasa. Dengan mengenal dirinya, maka manusia dapat mengenal Tuhannya. Hal ini dijelaskan oleh Nabi di dalam hadisnya yang populer di dalam tradisi tasawuf :

من عرف نفسه عرف ربه [٣٧]

"Siapa mengenal dirinya, ia mengenal Tuhannya".

Pengetahuan tentang Tuhan (*ma'rifat Allah*) hanya dapat ditangkap oleh jiwa manusia yang mempunyai berbagai kemampuan. Demikian hebat kemampuan yang dimiliki jiwa manusia, sehingga jiwa dapat diibaratkan lautan yang tak bertepi, sebagaimana dikatakan Ibn 'Arabi:

---

[36] Ibn 'Arabi, *al-Futuhat al-Makkiyah*, Juz II, 69.

[37] Lihat dalam Ibn 'Arabi, *Fusus al-Hikam*, 69 dan 215. Ibn 'Arabi memandang hadis ini sebagai shahih menurut *kasyf*. Selain itu pengertian hadis ini diperkuat oleh makna ayat QS. Fushshilat, 41:53, "Kami memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda Kami di segenap ufuk dan pada diri mereka sendiri". Namun Ibn Taymiyah menegaskan hadis ini sebagai *mawdhu'* (palsu); al-Nawawī memandangnya tidak *tsabit* (tidak sahih); dan Abu al-Muzaffar al-Sam'ani menyebutnya tidak *marfu'* (yakni, sanadnya tidak sampai kepada Nabi Saw.), melainkan hanya ucapan Yahya ibn Ma'az al-Razi. Lihat Isma'il al-'Ajluni, *Kasyf al-Khafa' wa Muzil al-Iltibas 'amma Isytahara min al-Ahadits fī Alsinah al-Nas* (Beirut: Mu'assasah Manahil al-'Irfan, t.t.), Juz II, 262. Sementara Ibn Qayyim al-Jauziyah menyebutnya *atsar isra'ili*, bukan hadis. Lihat Ibn Qayyim, *Madarij al-Salikin*, ed. M.H. al-Fiqi (t.tp.: Dar al-Rasyad al-Haditsah, t.t.), Juz I, 427.

فان النفسر ــر لا ساحل له لا يتناهى النظر فيها دنيا وآخرة وهي ا لدليل
الأ قرب فكلما ازداد نظرا ازداد علما و كلما ا زداد علما ازداد علما بربه.[38]

"Jiwa adalah sebuah lautan yang tidak bertepi. Perenungan tentangnya tidak akan pernah berakhir di dunia sekarang atau akhirat nanti, dan dialah dalil terdekat (tentang Tuhan). Semakin bertambah perenungan tentangnya, akan bertambah pula pengetahuan tentangnya, dan setiap kali bertambah pengetahuan tentangnya, bertambah pula pengetahuan tentang Tuhannya".

Dalam pandangan Ibn 'Arabi, jiwa mempunyai beberapa tingkatan. Tingkatan tertinggi adalah jiwa universal (*al-nafs al-kulliyah*). Sebagai dalil dia mengemukakan sebuah ayat Alqur'an: "Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhanmu yang telah menciptakan kamu dari diri yang satu, dan dari padanya Allah menciptakan isterinya (jodohnya)".[39]

3. Ruh

Anasir ketiga dalam diri adalah ruh yang disebutkan dalam Alquran sebanyak 21 kali. Ruh dapat berarti *amin al-wahiy*,[40], rahasia Tuhan yang menjadikan tubuh manusia hidup,[41] juga termasuk rahasia Tuhan yang tidak seorangpun mengetahui hakikatnya.[42] Ruh adalah urusan Allah dan hakikatnya hanya Dia sendiri yang mengetahui.

Menurut al-Asfahani, ruh merupakan nama induk dari *nafs* (jiwa). Artinya, *nafs* merupakan bagian dari ruh, atau *nafs* merupakan *species* sedangkan ruh adalah *genus*. Secara umum, kata ruh berarti unsur yang dengannya dapat terjadi kehidupan, pergerakan, usaha mencari sesuatu yang baik dan bermanfaat serta menghindar dari keburukan dan bahaya.

Muhammad Ismail Ibrahim dalam *Mu'jam* menjelaskan bahwa ruh adalah unsur yang menjadikan *nafs* dapat hidup. Artinya ia merupakan kelengkapan makhluk yang

---

[38] Ibn 'Arabi, *al-Futuhat al-Makkiyah*, Juz IV, 68.
[39] Q.S. al-Nisa', 4:1.
[40] QS. Al-Syu'ara, 36:193, QS. Al-Nahl, 16:102.
[41] QS. al-Hijr, 15:29, al-Tahrim, 66:12.
[42] QS. al-Isra', 17:85.

berjiwa. Sementara bagi Ibn Manzhur dalam *Lisan al-'Arab*, ruh adalah sesuatu yang memungkinkan hidupnya *nafs*. Senada dengan kedua pendapat ini, Abu Su'ud di dalam tafsirnya juga berpendapat bahwa ruh adalah pengatur tubuh dan pangkal kehidupan manusia.[43]

Ruh sudah memiliki kehidupan sebelum tubuh manusia ada. Hal ini dijelaskan dalam surat al-A'raf ayat 172.[44] Menurut Sayed Husen Naser, ayat ini berkaitan dengan *asrar alast* (rahasia hari *alastu*) dimana Allah telah memberikan perjanjian ketuhanan kepada ruh manusia.[45] Sedangkan menurut Ikhwan al-Shafa, ayat tersebut berkaitan dengan ruh di alam perjanjian (*'alam mitsaq*) atau disebut alam pertunjukan pertama (*'alam al-'ardh al-awwal*). Ruh pada prinsipnya memiliki natur yang suci, baik dan bersifat *ukhrawi*. Ia merupakan substansi *samawi* yang hidup melalui zatnya sendiri yang tidak membutuhkan makan, minum serta berbagai kebutuhan jasmani lainnya.[46]

Ruh adalah *jawhar* ruhani (substansi yang bersifat ruhani, tidak tersusun dari materi). Ia abstrak dan dapat menangkap beberapa bentuk sekaligus. Penangkapan bentuk kedua, tidak akan menghilangkan bentuk pertama. Penciptaan ruh ini dilakukan sekaligus (*daf'atan wahidatan*), yakni tidak melalui proses seperti proses penciptaan jasad. Ia bukan merupakan gabungan dari beberapa anasir meskipun ia memiliki beberapa daya. Ia tidak hancur dengan ke-

---

[43] M. Quraisy Shihab dkk., *Ensiklopedia Al-Qur'an*, 839.

[44] "Dan (ingatlah), ketika Tuhanmu mengeluarkan keturunan anak-anak Adam dari sulbi mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap jiwa mereka (seraya berfirman): "Bukankah Aku ini Tuhanmu?" Mereka menjawab: "Betul (Engkau Tuhan kami), kami menjadi saksi". (Kami lakukan yang demikian itu) agar di hari kiamat kamu tidak mengatakan: "Sesungguhnya kami (bani Adam) adalah orang-orang yang lengah terhadap ini (keesaan Tuhan)". (QS. Al-A'raf, 7:172).

[45] S.H. Naser, "Living Sufism", terj. B. Abdullah Hadi, *Tasawuf Dulu dan Sekarang* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), 28. Tentang tempat perjanjian ini, sebagian mengatakan terjadi di *alam arwah*, sedangkan yang lain menyebutkan bahwa ini terjadi di alam rahim sebelum kelahiran manusia.

[46] Abd al-Lathif Muhammad al-'Abduh, *al-Insan fi Fikr al-Ikhwan al-Shafa* (Beirut: al-Maktabah al-Sya'biyyah, tt.), 115.

hancuran jasad bahkan ia sudah ada sebelum adanya jasad.[47]

Dalam penjelasan Alquran, ruh dinisbatkan kepada Tuhan dan memiliki semua karakteristik dari realitas, seperti bercahaya, halus dan satu. Berbicara tentang ruh berarti berbicara tentang dimensi mikrokosmos manusia yang berpembawaan bercahaya, hidup, mengetahui, sadar dan cerdas.

Ibn 'Arabī menegaskan dalam syairnya:.

و الروح نور والطبيعة ظلمة * و كلا هم فى عينه ضدان[48]

"Ruh adalah cahaya dan alam adalah kegelapan. Masing-masing pada dirinya adalah dua hal yang berlawanan".

Ruh, yang menurut al-Qur'an (Surat 32:9) berasal dari Nafas Tuhan, adalah sederhana, yakni realitas nonsenyawa yang secara bawaan memiliki semua sifat Tuhan. Oleh karena itu, sudah menjadi sifat alaminya dia bersinar, hidup, mengetahui, berkuasa, berkehendak, dan seterusnya. Dia merepresentasikan suatu manifestasi langsung Tuhan.

Ruh merupakan unsur kelima setelah panas (api), dingin (udara), lembab (air), dan kering (tanah). Keempat unsur yang terakhir ini hanya ada di dunia. Dengan demikian, ruh bukanlah merupakan sesuatu yang bersifat materi. Ia merupakan *qudrah al-Ilahiyyah* (daya ketuhanan) yang tercipta dari alam perintah (*'alam al-amr*), sehingga sifatnya bukan jasadi.[49]

Ruh lebih spesifik dari *nafs*, sebab ruh naturnya asli, sementara *nafs* telah memiliki kecenderungan pada materi, duniawi dan kejelekan. Menurut Ibn Qayyim al-Jawziyah, kata ruh dalam Alquran disebutkan untuk substansinya sendiri yakni tidak terikat oleh badan. Ruh bersifat cahaya (*al-*

---

[47] Sir Moh. Iqbal, *The Deveploment of Metaphysics in Persia: A Contribution to the History of Muslim Philosophy*, 54. Lihat juga dalam Ahmad Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1990), 123.

[48] Ibn 'Arabi, *al-Futuhat al-Makkiyah*, Juz II, 350.

[49] Al-Ghazali, *Kimya'u al-Sa'adat* (Beirut: al-Maktabah al-Sa'biyat, tt.), 111.

nuriyyah), ruhani (*al-ruhaniyyah*) dan bersifat ketuhanan (*al-lahutiyyah*).[50] Ruh merupakan sinar vertikal, artinya sinar (*nur*) Tuhan yang telah diberikan kepada diri manusia secara langsung.[51]

Ruh adalah substansi yang memiliki natur sendiri. Ia berasal dari alam perintah (*'alam al-amr*) yang mempunyai sifat yang berbeda dengan jasad dan *nafs*. Hal ini karena, menurut Ibn Sina, ia datang dari Allah, meskipun ia tidak sama dengan zat-Nya. Ruh merupakan sesuatu yang halus (*lathifah*) yang bersifat ruhani. Ia dapat berfikir, mengingat, mengetahui, merasa dan sebagainya. Ia juga merupakan penggerak bagi keberadaan jasad.[52]

Dasar kehidupan ruh setelah kematian manusia memiliki tiga alasan yang jelas. *Pertama*, adanya anjuran mengucapkan salam ketika melewati makam (kubur) orang yang meninggal dunia dengan bacaan *"al-salam 'alaikum ya ahl al-qubur"* (salam sejahtera untuk kalian wahai penduduk kubur). Begitu juga dengan salam yang kita sampaikan kepada Nabi Muhammad saat duduk *tasyahud* awal dan *tasyahud* akhir setelah membaca *tahiyyat* ketika shalat *"al-salam 'alaika ayyuha al-nabi"* (salam sejahtera untukmu wahai nabi). Kedua salam tersebut menggunakan kata ganti (*dhamir*) 'kum' (orang kedua *jama'* / plural) dan 'ka' (orang kedua tunggal), bukan kata ganti *hum* (orang ketiga jama') atau *huwa* (orang ketiga tunggal). Hal ini menunjukkan dengan jelas bahwa ruh mereka masih hidup, mendengar dan dapat menjawab salam orang yang masih hidup. *Kedua*, pada saat isra mikraj, Nabi Muhammad bertemu dan berdialog langsung dengan para nabi yang telah meninggal sebelumnya. *Ketiga*, jika ruh itu mati dan hancur maka kehidupan akan berakhir, tanpa ada pertanggungjawaban (*mas'uliyyah*) atas segala perbuatan yang telah dilakukan.[53]

---

[50] Ibn Qayyim, *Kitab al-Ruh*, 212-214.

[51] Titus Burckhardt, *An Introductionto Sufi Doctrine,* 32.

[52] Ma'an Zidadat dkk., *al-Mawsu'at al-Falsafiyyah al-'Arabiyyah,* (Arab: Inma' al-'Arabi, 1986), 465-466.

[53] Lihat dalam Abdul Mujib, *Kepribadian dalam Psikologi Islam,* footnote no. 27, 63.

B. Tipologi Rasa Dalam Diri

Rasa yang ada di dalam diri, erat kaitannya dengan anasir-anasir manusia yang terbagi tiga yakni jasad (*jism*), jiwa (*nafs*), dan ruh. Anasir *jism* memunculkan Rasa Jasmani, anasir *nafs* menghasilkan Rasa Nafsani, sedangkan anasir ruh melahirkan Rasa Ruhani. Ketiga jenis rasa ini akan dijelaskan secara rinci beserta dengan berbagai karakteristiknya dan contohnya.

1. Rasa Jasmani

Rasa *pertama* adalah Rasa Jasmani yakni sesuatu yang dirasakan oleh jasad atau fisik atau raga manusia dalam hubungannya dengan dirinya sendiri tanpa memiliki hubungan dengan sesuatu dari luar diri. Rasa ini bersifat alamiah, tumbuh tanpa memerlukan pembelajaran tertentu. Rasa ini hadir dalam setiap diri tanpa harus ada yang mengajari atau memberikan pelajaran.

Diantara contoh Rasa Jasmani ini misalnya rasa lapar, kenyang, haus, puas, sejuk, hangat, panas dan dingin. Demikian juga rasa mengantuk, terjaga, sakit, sehat, dan sebagainya. Dalam Alquran dan hadis, banyak *nash-nash* yang menjelaskan tentang Rasa Jasmani pada diri manusia. Berikut ini disebutkan beberapa contoh diantaranya;

"Dia yang telah memberi makanan kepada mereka untuk menghilangkan lapar ....".[54]

"Dan sungguh akan Kami berikan cobaan kepadamu, dengan sedikit ketakutan, kelaparan, ...".[55]

"...karena itu Allah merasakan kepada mereka pakaian kelaparan dan ketakutan...".[56]

"Berapa banyak orang yang puasa namun tidak mendapatkan apapun dari puasanya kecuali lapar dan haus.". (Hadist)

Kami berfirman: "Hai api menjadi dinginlah, dan menjadi keselamatanlah bagi Ibrahim".[57]

---

[54] QS. Quraisy, 106:4.

[55] QS. Al-Baqarah, 2:155.

[56] QS An-Nahl, 16:112.

"Mereka tidak merasakan kesejukan di dalamnya dan tidak (pula mendapat) minuman.".[58]

"Tiada dosa (lantaran tidak pergi berjihad) atas orang-orang yang lemah, atas orang-orang yang sakit dan atas orang-orang yang tidak memperoleh apa yang akan mereka nafkahkan, apabila mereka berlaku ikhlas kepada Allah dan Rasul-Nya".[59]

Rasa Jasmani ini memiliki dua karakteristik yakni sedikit (*a little* - Inggeris ; *qalil* – Arab) dan sebentar atau sesaat (*a moment* - Inggeris ; *al-sa'ah* – Arab). Maksudnya bahwa Rasa Jasmani dapat diselesaikan hanya dengan 'sedikit' dan 'sesaat'. Misalnya rasa haus, dapat terpuaskan jika meminum sedikit air, satu atau dua gelas. Demikian juga dengan rasa lapar yang dapat dihilangkan dengan memakan makanan satu atau dua piring nasi saja. Sedangkan untuk rasa mengantuk dapat diselesaikan dengan tidur sebentar atau sesaat yakni satu jam untuk tidur siang hari dan lima sampai delapan jam untuk tidur di malam hari atau mungkin lebih cepat dari itu. Bahkan rasa seksual (maaf), juga dapat diselesaikan dapat tempo 'sesaat'.

Rasa Jasmani yang terdapat pada diri manusia dan Rasa Jasmani yang ada pada hewan, sesungguhnya tidak memiliki perbedaan. Maknanya, rasa fisik seorang anak manusia dan anak seekor hewan mempunyai persamaan-persamaan. Jadi, jika manusia merasakan lapar dan haus, maka binatang juga merasakan hal yang sama. Jika si *fulan* mengantuk dan terjaga, maka seekor kucing juga merasakan mengantuk dan terjaga. Demikian juga jika ada orang yang merasakan panas atau dingin, maka hewan jinak atau liar, juga dapat merasakan hal yang tidak berbeda.

Rasa Jasmani yang sama antara manusia dan hewan, disebabkan karena secara fisik keduanya memang memiliki unsur yang sama dalam proses penciptaan. Seperti telah dijelaskan pada bagian sebelumnya, pada aspek *jism* ini, sebenarnya proses penciptaan manusia (kecuali Adam)

---

[57] QS. Al-Anbiya', 21 : 69.

[58] QS. Al-Naba', 78 : 24.

[59] QS. At-Taubah, 9 : 91.

memiliki kesamaan dengan hewan dan tumbuhan, sebab keseluruhannya termasuk bagian dari alam fisikal yakni terdiri dari tanah, udara, api dan air.

Menurut Ikhwan al-Shafa, keempat unsur (tanah, udara, api dan air) tersebut adalah bagian dari unsur alam yang paling rendah (*anashir al-'alam al-sufla*) yang selanjutnya menjadi materi gabungan yakni asap, lumpur, mineral, tumbuhan, hewan dan manusia. Tanah memiliki natur kering, udara memiliki natur dingin, api memiliki natur panas, sedangkan air memiliki natur basah.[60]

Rasa Jasmani yang sama antara manusia dan binatang, memberikan isyarat bahwa seseorang yang hanya 'mengejar' Rasa Jasmani ini dalam kehidupannya, akan terjebak dan terperangkap pada sifat-sifat hewani yang melekat pada kediriannya. Sifat kebinatangan yang melekat ini memang merupakan pembawaan dari awal kelahiran, sehingga pada gilirannya, keterperangkapan pada sifat-sifat hewani ini, mendudukkan seseorang pada kedudukan hewan. Dan inilah posisi yang paling rendah dalam tingkat kehidupan seorang anak manusia.

Alquran telah menyebutkan bahwa jika seseorang tidak mau mempergunakan Rasa Ruhaninya (*qalb*, jamaknya *qulub*) yang terpancar pada panca indera yakni mata dan telinga, untuk merasakan kebesaran (*jalal*) dan keindahan (*jamal*) Allah, maka sifat kebinatangan akan terus menjadi bagian yang tak terpisahkan dari dirinya. Bahkan ia akan menjadi lebih rendah dari posisi binatang, oleh karena ia memiliki kemuliaan yakni ruh yang berasal dari alam yang tinggi (*al-'alam al-a'la*).

"Dan sesungguhnya Kami jadikan untuk isi neraka Jahanam kebanyakan dari jin dan manusia, mereka mempunyai hati, tetapi tidak dipergunakannya untuk memahami (ayat-ayat Allah) dan mereka mempunyai mata (tetapi) tidak dipergunakannya untuk melihat (tanda-tanda kekuasaan Allah), dan mereka mempunyai telinga (tetapi) tidak dipergunakannya untuk mendengar (ayat-ayat Allah).

---

[60] Sirajuddin Zar, *Konsep Penciptaan Alam dalam Pemikiran Islam, Sains, dan Alquran* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1994), 156.

Mereka itu sebagai binatang ternak, bahkan mereka lebih sesat lagi. Mereka itulah orang-orang yang lalai".[61]

Hanya mereka yang tidak mau meraih kebahagiaan dan kemuliaan yang sejatilah yang tetap memposisikan dirinya pada rasa Jasmani ini, sebagai rasa yang paling rendah dari tiga rasa yang ada pada manusia. Sebaliknya, orang-orang yang berharap memperoleh kebahagiaan dan kemuliaan hidup di dunia dan diakhirat, maka mereka akan memenuhi Rasa Jasmani ini sebatas keperluan saja.

2. Rasa Nafsani

Rasa *kedua* yang ada pada diri manusia adalah Rasa Nafsani yakni sesuatu yang dirasakan oleh jiwa (*nafs*) dalam hubungannya dengan lingkungan sekitar, baik manusia, hewan, tumbuhan, bebatuan dan alam secara luas. Rasa ini tumbuh dalam jiwa karena terjadinya interaksi seseorang dengan seseorang atau sesuatu (makhluk) yang lainnya. Oleh karena interaksi, maka sikap, perilaku dan kehidupan seseorang dapat memunculkan Rasa Nafsani bagi orang lain, seperti persahabatan, kerinduan, atau bahkan permusahan dan kebencian. Demikian juga dengan stimulus lainnya yang dihasilkan dari suara, musik (lembut atau keras), orasi atau musibah yang terjadi, baik pada manusia (sakit atau kematian) maupun musibah alam (gempa, tsunami, gunung meletus).

Diantara contoh Rasa Nafsani adalah rasa bahagia, sedih, sayang, cinta, benci, sombong, *bakhil*, pemurah, berani, takut, rindu, cemburu, tenang, gelisah, khawatir, perhatian, ketidakpedulian, indah, jelek, lapang dada dan kecil hati. Dalam Alquran dan hadis, banyak *nash* yang menjelaskan tentang Rasa Nafsani pada manusia. Berikut ini disebutkan beberapa contoh diantaranya;

Katakanlah: "Tidak sama yang buruk dengan yang baik, meskipun banyaknya yang buruk itu menarik hatimu, maka bertakwalah kepada Allah hai orang-orang berakal, agar kamu mendapat kebahagiaan".[62]

---

[61] QS. Al-A'raf, 7 :179.

[62] QS. Al-Maidah, 5 : 100.

"Dan sungguh akan Kami berikan cobaan kepadamu, dengan sedikit ketakutan, kelaparan, ...".[63]

"Bukankah Kami telah melapangkan untukmu dadamu?".[64]

" Dan sesungguhnya manusia itu sangat bakhil karena cintanya kepada harta".[65]

"...maka barang siapa yang mengikuti petunjuk-Ku, niscaya tidak ada kekhawatiran atas mereka, dan tidak (pula) mereka bersedih hati".[66]

"(Kami jelaskan yang demikian itu) supaya kamu jangan berduka cita terhadap apa yang luput dari kamu, dan supaya kamu jangan terlalu gembira terhadap apa yang diberikan-Nya kepadamu dan Allah tidak menyukai setiap orang yang sombong lagi membanggakan diri".[67]

Rasa Nafsani sebagai rasa tingkat kedua setelah Rasa Jasmani, merupakan potensi yang diberikan Tuhan pada jiwa (*nafs*) sejak awal keberadaannya. Potensi yang diberikan ini ada yang bersifat positif (*taqwa*), ada pula yang negatif (*fujur*). Kedua potensi alamiah ini diberikan secara sama pada setiap manusia tanpa membeda-bedakan fisik jasmani, keturunan, kesukuan, kebangsaan maupun agama yang dianutnya.

"Demi jiwa serta penyempurnaannya (ciptaannya), maka Allah mengilhamkan kepada jiwa itu (jalan) kefasikan (negatif) dan ketakwaannya (positif)".[68]

Dalam praktek kehidupannya, ada manusia yang mampu mengembangkan Rasa Nafsani positif pada dirinya sehingga ia menjadi lebih dekat kepada Rasa Ruhani. Sebaliknya, ada pula orang yang menumbuhsuburkan Rasa Nafsani negatifnya, sehingga jatuhlah ia kembali pada kedu-

[63] QS. Al-Baqarah, 2:155.
[64] QS. Al-Syarh, 94:1.
[65] QS. Al-'Adiyat, 100:8.
[66] QS. Al-Baqarah, 2:38.
[67] QS. Al-Hadid, 57:23.
[68] QS. Al-Syams, 91: 7-8.

dukan tingkat pertama yakni Rasa Jasmani. "*Kemudian Kami kembalikan dia ke tempat yang serendah-rendahnya*".[69]

Dalam konteks inilah, Allah mengingatkan bahwa mereka yang berhasil mengembangkan Rasa Nafsani positif akan mendapatkan keberuntungan (*al-falah*), sedangkan yang menumbuhkembangkan Rasa Nafsani negatif akan memperoleh kerugian (*khaba*) dan bencana sepanjang kehidupannya.

"*Sesungguhnya beruntunglah orang yang menyucikan jiwanya, dan sesungguhnya merugilah orang yang mengotorinya*".[70]

Dalam Alquran, *nafs* dibagi menjadi tiga tingkat. *Pertama*, jiwa murni (*an-nafs al-ammarah*) yang paling susah dikendalikan. Jiwa ini menyukai hal-hal tercela dan menikmati kejahatan. Tingkat kedua adalah jiwa setengah negatif-setengah positif (*an-nafs al-lawwamah*), yang ketika berbuat keburukan, akan segera menyesali perbuatannya. Dan tingkat ketiga adalah jiwa yang tenteram, jiwa yang damai (*an-nafs al-muthmainnah*). Inilah tiga tingkat jiwa manusia. Namun bagaimanapun juga jiwa (ego) akan selalu ada pada diri manusia. Jika dia lenyap sepenuhnya, kita juga akan lenyap.[71]

Dalam spiritualitas, ketika dinyatakan bahwa tujuan tasawuf adalah mencapai kondisi tanpa jiwa, maksudnya adalah meninggalkan ego yang tidak terkendali, jiwa pemberontak, jiwa yang gembira dalam kejahatan dan segera menyesal setelah melakukannya. Dalam makrifat, jiwa manusia menjadi jiwa yang tercerahkan, yang menemukan sisi lain dirinya, dan berserah diri. Dia adalah jiwa (ego) yang menemukan kembali asal primordialnya. Inilah *nafs al-mutmainnah*. Semoga kita dapat menggapainya, insya Allah.

3. Rasa Ruhani

---

[69] QS. at-Tin, 95:5.

[70] QS. Asy-Syams, 91: 9 – 10.

[71] Syekh Khaled Bentounes, "le Soufisme Cœur de l'Islam", Andityas (pent.), *Tasawuf Jantung Islam: Nilai-Nilai Universal Dalam Tasawuf* (Yogyakarta: Pustaka Tasawuf), 95.

Rasa *ketiga* yang ada pada diri manusia adalah Rasa Ruhani (Rasa Spiritual) yakni sesuatu yang dirasakan oleh ruh melalui *qalb* yang bersifat ruhani. Rasa ini tumbuh dari dalam diri melalui kesadaran yang tertinggi untuk mengembalikan ruh pada asal primordialnya, asal keberadaannya, yakni Tuhan Yang Maha Rahman. Melalui rasa ini, manusia diingatkan bahwa sesungguhnya ia adalah makhluk spiritual yang menempati fisik jasmani. Ia datang dari Allah dan ia akan pulang kepada Allah.[72]

Rasa Ruhani ini disebut juga dengan pengalaman mistis (*mystic experience*) yang menurut William James,[73] bapak pragmatisme dan psikologi Amerika, memiliki dasar objektifitasnya yang sesungguhnya merupakan pengalaman yang bersifat universal. Dikatakan universal karena Rasa Spiritual ini dialami oleh berbagai orang suci (saint / wali) pada masa dan tempat yang berbeda-beda, tanpa dibatasi oleh suatu tradisi atau agama tertentu. Rasa Spiritual ini dialami oleh orang-orang yang begitu berbeda sudut latar belakang, lokalitas dan waktu. Bahkan diantara mereka terdapat kesamaan struktural dan ontologis dari pengalaman mistis tersebut. [74]

Dalam Islam, *spiritual experience* itu dikenal dengan rasa (*dzawq*) yang menjadi salah satu bagian penting dalam tasawuf. Bahkan menurut R.Mulyadhi Kartanegara, *dzawq* adalah inti dari tasawuf. Mulyadi, mengutip Jalaluddin Rumi, menyebutkan bahwa jika Anda ingin memiliki pengetahuan yang sejati tentang air, maka ceburkanlah dirimu ke dalamnya. Atau bakarlah dirimu dengan api jika engkau ingin mengetahui hakikat api. Inilah yang dimaksud dengan *dzawq* (*dzawqi*), merasakan atau mengalami objek tersebut secara langsung dan bukan hanya sekedar mengetahuinya melalui tulisan atau analisis deskriptif. Jika metode ilmu

---

[72] "(yaitu) orang-orang yang apabila ditimpa musibah, mereka mengucapkan, "Innaa lillaahi wa innaa ilaihi raaji`uun") Artinya: Sesungguhnya kami adalah milik Allah dan kepada-Nya-lah kami kembali." (QS.Al-Baqarah, 2:156). Kalimat ini dinamakan "*istirjaa*`" (pernyataan kembali kepada Allah).

[73] William James, *The Varieties of Religious Experience* (London, 1984).

[74] Mulyadhi Kertanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf* (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2006) 128.

biasa, menurut Suhrawardi disebut *bahtsi* atau diskursif, maka metode tasawuf disebut *dzawqi* yaitu rasa (*eksperiensial*).

Kita tidak akan pernah dapat menyunting bunga mawar dari M.A.W.A.R. Kita menyadari betapa besar perbedaan antara mawar yang ada di taman dengan mawar yang didiskusikan dalam buku atau diuraikan dalam kalimat dan kata-kata. Dari pengalaman sehari-hari, kita juga mengetahui rasa manis yang didiskusikan dengan rasa manis yang dirasakan dalam segelas teh manis. Betapapun banyak buku yang kita baca tentang rasa manis, tetapi tanpa mencicipinya maka ribuan kata tentang rasa manis itu akan sia-sia, dalam arti tidak pernah dapat dipahami makna sebenarnya. Namun bagi yang merasakannya, maka ia akan segera mengerti apa arti manis setelah mencicipi rasa manis yang terkandung dalam teh manis. Ia dapat mengerti hakikat rasa manis tanpa definisi sekalipun atau bahkan ketika ia tidak mampu mendefinisikan rasa manis yang sedang dirasakannya secara langsung.[75]

Dalam tasawuf, pengalaman ketuhanan secara langsung ini merupakan puncak dari berbagai pengalaman spiritual (*ahwal*) yang dirasakan oleh seorang sufi. Pengalaman spiritual ini sendiri diperoleh seiring dengan tahapan-tahapan spiritual (*maqamat*) yang dilalui.[76] Menurut Laleh Bakhtiar, tahapan-tahapan dalam pendakian spiritual ini memiliki tiga sarana partisipasi psikologis yang memiliki keter-

---

[75] Mulyadhi Kartanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf* (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2006), 124 dan 146.

[76] Mengenai jumlah dan susunan tahapan yang harus dilalui ini tidak dapat ditentukan secara pasti karena dikalangan sufi terdapat perbedaan pendapat mengenai *maqamat* ini, baik pengertian umum maupun jumlahnya. Menurut al-Sarraj al-Thusi *maqamat* itu adalah : *al-tawbah, al-wara', al-zuhud, al-faqr, al-shabar,* dan *al-tawakkal.* Ibrahim Basyuni, *Nasy'ah al-Taṣ awuf al-Islami* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1969); *Al-Ta'aruf li Mazhab al-Tasawuf,* 119). Al-Kalabadzi menyebutkan jumlah yang lebih banyak lagi, yaitu *al-tawbah, al-wara', al-zuhud, al-faqr, al-shabar, al-tawadhu, al-taqwa, al-tawakkal, al-ridha, al-mahabbah, al-ma'rifah* (Abu Bakar Muḥ ammad al-Kalabadzi, 111). Al-Qusyairi menyebutkan bahwa *maqamat* itu adalah *al-tawbah, al-wara', al-zuhud, al-tawadhu', al-ridha.* Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme Dalam Islam,* 62. Selain itu masih banyak lagi jumlah dan susunan yang dirumuskan oleh para sufi.

kaitan yakni derajat-derajat spiritual (*maqamat*), status-status spiritual (*aḥ wal*), dan presensi/ kehadiran (*hudhur*).[77]

Diantara contoh Rasa Ruhani adalah *tawadhu'*, iman, taubat, sabar, ikhlas, syukur, yakin, tawakal, ridha, *mahabbah* dan *khusyu'*. Dalam Alquran dan hadis, banyak *nash-nash* yang menjelaskan tentang Rasa Ruhani pada manusia. Berikut ini disebutkan beberapa contoh diantaranya;

"Berdoalah kepada Tuhanmu dengan berendah diri dan suara yang lembut. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas".[78]

"Akan merasakan nikmatnya iman orang yang ridha kepada Allah sebagai Tuhan, Islam sebagai agama dan Muhammad sebagai rasul".[79]

Hal pertama ditulis oleh Allah di Lauh al-Mahfuzh adalah, "Bismillahirrahmanirrahim, dengan nama Allah yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang. Sesungguhnya orang yang tunduk kepada qadha-Ku, ridha dengan hukum-Ku dan bersabar atas cobaan-Ku, niscaya Aku bangkitkan dirinya pada hari kiamat kelak bersama orang-orang yang benar".[80]

"Karena itu, ingatlah kamu kepada-Ku niscaya Aku ingat (pula) kepadamu dan bersyukurlah kepada-Ku, dan janganlah kamu mengingkari (nikmat)-Ku".[81]

"Sesungguhnya laki-laki dan perempuan yang muslim, laki-laki dan perempuan yang mukmin, ... laki-laki dan perempuan yang sabar, laki-laki dan perempuan yang khusyu', ... Allah telah menyediakan untuk mereka ampunan dan pahala yang besar".[82]

---

[77] Laleh Bakhtiar, "Sufi: Expression of the Mystic Quest", diterj. Purwanto, *Mengenal Ajaran Kaum Sufi, Dari Maqam-Maqam Hingga Karya-Karya Besar Dunia Sufi* (Ujungberung Bandung: Penerbit Marja, 2008), 114.

[78] QS. Al-A'raf, 7:55.

[79] Hadis Riwayat Muslim, Tirmidzi dan Ahmad.

[80] Hadis Riwayat al-Dailami.

[81] QS. Al-Baqarah, 2:152.

[82] QS. Al-Ahzab, 33:35.

"...Kemudian apabila kamu telah membulatkan tekad, maka bertawakallah kepada Allah. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertawakal kepada-Nya".[83]

Katakanlah: "Jika kamu (benar-benar) mencintai (mahabbah) Allah, ikutilah aku, niscaya Allah mengasihi dan mengampuni dosa-dosamu".[84]

Melalui Rasa Ruhani (Spiritual), manusia mampu melihat semua daerah gelap dalam dirinya. Hal tersebut membuat dia mampu menenteramkan egonya dan menemukan kembali cahaya jiwa yang merupakan unsur Ilahi. Melalui sebuah perpaduan pengalaman yang menyucikan, dia akan dapat membersihkan dan membuat kemilau cermin batinnya, sehingga makin lama makin bertambah cemerlang dan dapat memantulkan cahaya Ilahi yang dia terima. Jika manusia dapat memantulkan cahaya itu, maka cahaya itu akan bermanfaat bagi orang lain. Dalam makna inilah kita dapat mengatakan bahwa manusia adalah citra Ilahi. Dia menjadi saksi hidup atas kebenaran.[85] Dia menjadi wakil Tuhan di muka bumi. Kebenaran dapat membuatnya menjadi makhluk istimewa. Dia menjadi penyaksi, pewarta dan pengingat Kebenaran Mahamutlak.[86]

Rasa Ruhani ini terbagi pada tiga yakni tak terlatih, terlatih, dan *transenden* yang terlatih.[87] Dalam kategori pertama (tak terlatih), rasa ini sepadan dengan tipe *sporadis*,[88] yang diperkenalkan oleh William James, yakni mencakup

---

[83] QS. Ali Imran, 3:159.

[84] QS. Ali Imran, 3:31.

[85] Syekh Khaled Bentounes, *le Soufisme Cœur de l'Islam,* 96.

[86] Syekh Khaled Bentounes, *le Soufisme Cœur de l'Islam,* 35.

[87] Arthur Deikman dalam studinya mengenai mistisisme menyajikan penggolongan berbagai jenis pengalaman mistis. Ia sebenarnya menggunakan istilah *sensasi tak terlatih, sensasi terlatih* dan *transenden yang terlatih.* Lihat, Arthur Deikman, "Deautomatization and Mystic Experience", dalam "Psychiatry", 1966, 324. dikutip dari Nils G. Holm (ed.), "Religious Ecstacy", terj. Irfan Supandi, *Berjumpa Tuhan : Studi Tentang Ekstase Agama* (Yogyakarta : Fajar Pustaka Baru, 2002), 59.

[88] *Sporadis* merupakan istilah yang digunakan oleh William James dalam penelitiannya tentang berbagai jenis pengalaman mistis, yang masih digunakan sampai saat ini. William James, *The Varieties of Religious Experience* (London, 1984), 393.

pengalaman orang normal yang tidak terlibat kegiatan keagamaan, meditasi atau yang lainnya. Dalam Islam Rasa Ruhani tak terlatih ini diperoleh saat seseorang sedang mendapatkan ujian atau cobaan seperti sakit, kegagalan dan berbagai bentuk musibah lainnya. Semua peristiwa yang disebutkan ini dapat membawa seseorang untuk semakin mengakui kelemahan dirinya dan sekaligus mengakui kebesaran dan kemahakuasaan Tuhan. Jika rasa ini muncul, maka Rasa Ruhani akan mengiringi kehadirannya.

Perbedaan mendasar antara kategori pertama (tak terlatih) dan kategori kedua (terlatih) adalah bahwa yang terlatih dilakukan dengan sadar melalui berbagai latihan tertentu yang terarah. Rasa Ruhani yang terlatih seringkali berfungsi dalam lingkungan khusus seperti dalam kehidupan *zawiyah* (padepokan sufi), dan memiliki sistem konsep untuk menafsirkan pengalaman mistik tersebut.[89] Dalam hal ini, perlu dijelaskan bahwa Pelatihan "The Miracle of Rasa Ruhani" adalah salah satu bentuk dari Rasa Ruhani yang termasuk dalam kategori kedua ini.

Rasa Ruhani dalam kategori yang ketiga adalah transenden yang terlatih, yaitu suatu kondisi dimana keanekaragaman menjadi satu kesatuan. Transenden yang terlatih ini disebut juga dengan kesatuan mistis (*the mystical union*) dengan Tuhan yang menjadi tujuan utama dalam pencarian mistik (*the mystical quest*). Pengalaman ini tampaknya lebih merupakan hasil dari pengalaman yang teratur dengan kesungguhan (*mujahadah*). Namun demikian, bagi sufi, pengalaman ini merupakan pemberian (*mawhibah*) dari perkenan Tuhan terhadap hamba-Nya.

Dalam tasawuf, persatuan mistis yang dialami oleh para sufi pada hakikatnya adalah sama. Hanya saja karena dialami oleh masing-masing individu dengan tingkat dan pengetahuan yang berbeda, maka konsep-konsep yang muncul dari mereka tampak seperti berbeda. Perbedaan ini sesungguhnya hanyalah perbedaan fenomenal, bukan esensial. Dalam hal ini contoh yang selalu dikemukakan adalah konsep *ittihad*-nya Abu Yazid al-Bisthami, *wahdat al-wujud*-nya Ibn 'Arabi, dan *hulul*-nya al-Hallaj. Semua ini

---

[89] Nils G. Holm (ed.), *Religious Ecstacy*, 61.

merupakan puncak dari perjalanan spiritual seseorang sehingga segalanya tidak lagi terkurung dalam dimensi ruang dan waktu. Semua serba tak terbatas.

C. Membangun Kesadaran Diri

Setelah penjelasan yang diberikan sebelumnya bahwa manusia terdiri dari tiga unsur, maka selaras dengan itu diperoleh pemahaman bahwa manusia juga memiliki tiga kesadaran, yakni kesadaran fisikal, kesadaran emosional dan kesadaran spiritual. Membangun kesadaran spiritual berarti menghidupkan dimensi batin manusia (*ruhani*, *spirit*) untuk tetap terhubungkan dengan Tuhan. Sebelum lebih jauh, akan dijelaskan terlebih dahulu makna kesadaran itu sendiri.

1. Memahami Makna Kesadaran

Kesadaran merupakan unsur dalam diri untuk memahami realitas dan bagaimana cara bertindak atau bersikap terhadap realitas. Kesadaran dalam hal ini, adalah kesadaran akan perbuatan. Sadar artinya merasa, mengetahui atau mengingat keadaan yang sebenarnya, keadaan ingat akan dirinya, ingat kembali (dari pingsannya), siuman, bangun (dari tidur) ingat, tahu dan mengerti, misalnya, rakyat telah sadar akan politik. Refleksi merupakan bentuk dari pengungkapan kesadaran, dimana ia dapat memberikan atau bertahan dalam situasi dan kondisi tertentu dalam lingkungan. Setiap teori yang dihasilkan oleh seorang merupakan refleksi tetang realitas dan manusia.[90]

Manusia dengan dikaruniai akal budi merupakan mahluk hidup yang sadar akan dirinya. Kesadaran yang dimiliki manusia akan dirinya, orang lain, masa silam, dan kemungkinan masa depannya. Manusia memiliki kesadaran akan dirinya sebagai entitas yang terpisah serta memiliki kesadaran akan jangka hidup yang pendek, akan fakta ia dilahirkan diluar kemauannya dan akan mati diluar keinginannya. Kesadaran manusia bahwa ia akan mati mendahului orang-orang yang disayanginya, atau sebaliknya bahwa yang ia cintai akan mendahuluimya, kesadaran akan kesendirian, keterpisahan, akan kelemahan dalam meng-

---

[90] Ensiklopedia Wikipedia.

hadapi kekuatan alam dan masyarakat. Semuanya kenyataan itu membuat keterpisahan manusia, eksistensi tak bersatunya sebagai penjara yang tak terperikan. Manusia akan menjadi gila bila tak dapat melepaskan diri dari penjara tersebut.[91]

Kesadaran berasal dari kata 'sadar' yang mendapat imbuhan 'ke' dan 'an'. Kesadaran dalam konteks bahasa ini memiliki beberapa karakteristik.

Pertama, terbangun alias meninggalkan pembaringan, tempat kita beristirahat. *Kedua*, perhatian. Orang yang sadar memiliki perhatian cukup untuk semua hal yang terjadi di sekelilingnya. *Ketiga*, aktif. Orang yang sadar menyadari apa dan siapa dirinya. Dengan perhatian yang dimilikinya, dia memperoleh celah peran untuk dirinya dan dia memanfaatkan celah itu untuk membangun masyarakat. *Keempat*, terencana. Orang yang sadar mampu melihat ke depan. Sehingga dia menginginkan dan menyusun rencana apa yang ingin diraihnya. *Kelima*, siap dengan semua. Orang sadar tahu akibat baik atau buruk sebuah tindakan. Orang sadar merencanakan sebuah tindakan sehingga dia siap dengan hasil bertindak ketika tindakan itu dilaksanakan dengan atau tidak sesuau prosedur.

Dari beberapa karakteristik ini, ada dua hal yang harus dilatih. *Pertama*, terbangun. Pelajari apapun yang terasa sangat nyaman dan menjadikan anda tidak dapat meninggalkan sebuah kebiasaan. Kemudian, terima kenyataan bahwa kenyamanan demikian tidak abadi dan hal monoton sangat membosankan. Setiap saat anda perlu menerima hal baru, termasuk kesenangan. *Kedua*, perhatian. Belajarlah untuk memberikan perhatian terhadap apapun, yaitu yang anda saksikan (sense) dari semua alat indera maupun pikiran. Kenali apa yang terjadi, terutama jika itu terjadi pada diri sendiri dan amati pengaruh-pengaruhnya ke lingkungan.

Kesadaran (*consciousness* dan *conscience*) berarti mengetahui dan menyadari. Konsep Barat tentang kesadaran ini menekankan kesadaran diri, diri yang mengacu pada

---

[91] Erich Fromm, *The Art of Love.*

dirinya sendiri (*self-referencing*) atau proses diri reflektif (self-reflective process) yang memusatkan perhatian pada kesadaran akan diri pribadi (*inner sense of self*). Kesadaran Barat ini tidak sama dengan kesadaran secara umum, tetapi lebih merupakan sebuah faktor yang terkondisikan baik secara historis maupun geografis, suatu cerminan atas satu bagian kemanusiaan.

Kesadaran membandingkan, memilih dan mensupresi dijalankan melalui perhatian. Kesadaran lebih daripada mental, pikiran dan imej yang terdiri dari kata-kata, dan atau gambaran-gambaran pada hal-hal tertentu.

Kesadaran kita yang terbangun normal, menurut William James, disebut sebagai kesadaran rasional yang merupakan salah satu jenis kesadaran khusus, terpisah dari bagian yang utuh dengan adanya layar-layar seperti film, dimana disana terletak bentuk-bentuk potensi kesadaran yang sama sekali berbeda. Kita dapat saja menjalani hidup tanpa menyangka kehadiran mereka.[92]

Dalam *Cambridge International Dictionary of English* (1995),[93] ada sejumlah definisi tentang kesadaran.

Pertama, kesadaran diartikan sebagai kondisi terjaga atau mampu mengerti apa yang sedang terjadi (*the condition of being awake or able to understand what is happening*). "Aku tahu dia sedang bercanda", komentar seseorang yang memahami situasi orang yang sedang bercanda. Kesadaran dalam bentuk ini bisa juga muncul dalam bentuk keraguan: "Saya belum paham betul apa maksudnya", atau "Sebelum saya memahami konsepnya, saya tidak bisa memberikan komentar apapun".

Kedua, kesadaran dapat juga diartikan sebagai semua ide, perasaan, pendapat, dan sebagainya, yang dimiliki seseorang atau sekelompok orang. (*All the ideas, feelings, opinions, etc. held by a person or a group of people*). Kesadaran akan kepentingan atau keprihatinan bersama

---

[92] James William, "The Principles of Psychology", dalam Ornstein R., *The Psychology of Consciousness* (New York: Penquin, 1984), 27.

[93] *Cambridge International Dictionary of English* (Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1995).

akan melahirkan organisasi atau perkumpulan tertentu. Seseorang yang menganut kepercayaan atau prinsip tertentu "sadar" akan pilihannya itu.

Ketiga, kesadaran dalam bentuk lain adalah pemahaman atau pengetahuan seseorang tentang dirinya dan keberadaan dirinya (*Inward knowledge of something, esp. of one's own existence*). Orang yang sadar akan keterbatasan dirinya dalam bidang-bidang tertentu tidak akan memaksakan diri mengambil peran dalam bidang-bidang itu. Maka melalui kesadaran ini bisa difahami bahwa tidak setiap orang ingin atau berambisi menduduki jabatan-jabatan tertentu (presiden, kepala desa, kepala bagian di suatu kantor, dan sebagainya) atau mengejar atau memperdalam keahlian-keahlian atau kepiawaian dalam bidang tertentu (misalnya musik, olah raga, peneliti). Sebaliknya, orang yang menyadari kemampuan atau bakatnya dalam bidang tertentu (seharusnya) akan berusaha mengembangkan kemampuan atau bakat secara maksimal.

Keempat, pengetahuan atau perasaan tertentu yang samar-samar (*knowledge or feeling, esp. of a not very clear kind; awarenes*) juga adalah kesadaran. Ketika seseorang berbicara dengan orang lain, ia masih "sadar" akan keadaan dirinya dan keadaan sekitarnya yang tidak menjadi fokus perhatiannya.

Dalam psikologi, kesadaran didefinisikan sebagai tingkat kesiagaan individu terhadap rangsangan eksternal dan internal, yakni terhadap berbagai peristiwa pada lingkungan serta suasana tubuh, memori dan pikiran. Kesiagaan dan rangsangan merupakan kata kunci penting dalam kesadaran. Kesiagaan berarti kesiapan, kewaspadaan, menghadapi sesuatu. Kesiagaan termanifestasi dalam berbagai bentuk menurut rangsangan yang diterima. Orang yang mengamati langit semakin mendung, akan siap-siap dengan payung atau menangguhkan perjalanannya, atau menghentikan pekerjaan yang bakal terganggu apabila hujan datang.[94]

---

[94] E.Halawa, *Kesadaran*, dalam *http://niasonline.net* (14 Februari 2007).

Kesadaran, meminjam istilah yang digunakan oleh Edmund Husserl,[95] adalah kesadaran terhadap sesuatu melalui berbagai kegiatan yang dilakukan atau kegiatan *intensional*-nya seperti perasaan, pemikiran dan dugaan. Dalam hal ini tentu yang dimaksud kegiatan yang menggunakan perasaan. Husserl juga menjelaskan bahwa kesadaran berarti pengalaman. Ia menjelaskan dengan pernyataannya, saya yakin terhadap apa yang saya alami; saya tahu bahwa saya mengalami ini dan itu.[96]

Menurut Ibn 'Arabi (560-638 H./1165-1240 M.), kesadaran adalah salah satu dari sifat kemalaikatan, selain pencahayaan, kelembutan dan kesatuan.[97]

Kesadaran diri,[98] adalah keadaan dimana seseorang dapat memahami dirinya sendiri dengan setepat-tepatnya. Seseorang disebut memiliki kesadaran diri apabila dia

---

[95] Edmund Husserl (1859-1938) adalah pendiri aliran fenomenolgi dalam upaya memahami fenomena keagamaan. Husserl memandang fenomenologi sebagai sebuah disiplin filsafat yang ketat yang bertujuan memberikan batasan serta melengkapi penjelasan psikologis murni mengenai proses kejiwaan. Aliran ini bertujuan untuk memahami pemikiran, perilaku dan lembaga keagamaan tanpa mengikuti salah satu teori filsafat, teologi, metafisika maupun psikologi. Dengan demikian, perangkat penting yang diperlukan dalam pendekatan terhadap agama yang melengkapi metode historis dan psikologis sudah tersedia. *Fenomenologi* merupakan aliran yang ingin mendekati realitas tidak melalui argumen, konsep, atau teori umum. *"Zuruck zu den sachen selbst"*, kembali kepada benda-benda itu sendiri, merupakan inti dari pendekatan yang dipakai untuk mendeskripsikan realitas menurut apa adanya. Setiap obyek memiliki hakekat yang berbicara kepada kita jika kita membuka diri kepada gejala-gejala yang kita terima. Kalau kita "mengambil jarak" dari obyek itu, melepaskan obyek itu dari pengaruh pandangan-pandangan lain, dan gejala-gejala itu kita cermati, maka obyek itu akan "berbicara" sendiri mengenai hakekatnya, dan kita dapat memahaminya berkat intuisi yang berada dalam diri kita. Lihat, M. Iqbal Irham, *Studi Agama: Pendekatan Fenomenologi* (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, tidak diterbitkan, 2007), 1.

[96] Hans Hof, "Ekstase dan Mistisisme", dalam Nils G. Holm (ed.), "Religious Ectacy", Irfan Supandi (pent.) *Berjumpa Tuhan: Studi Tentang Ekstase Agama* (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, Juli 2002), 236.

[97] William C. Chittick, "The Sufi Path of Knowlege, Ibn al-'Arabi's Metaphisycs of Imagination", Achmad Nidjam, dkk. (pent.), *Tuhan Sejati dan tuhan - tuhan Palsu* (Yogyakarta: Penerbit Qalam, Maret 2007), 70.

[98] Achmanto Mendatu, *Kesadaran Diri,* dalam *http://smartpsikologi.blogspot.com* (Agustus 2007).

memahami emosi dan *mood* yang sedang dirasakannya, kritis terhadap informasi mengenai dirinya sendiri, dan sadar tentang dirinya yang nyata. Ringkasnya, kesadaran diri adalah jika seseorang sadar seutuhnya mengenai pikiran, perasaan, dan evaluasi diri yang ada dalam dirinya. Orang yang sedang berada dalam kesadaran diri ini memiliki kemampuan memonitor diri, yakni mampu membaca situasi sosial dalam memahami orang lain dan mengerti harapan orang lain terhadap dirinya. Kalau orang lain mengharapkan ia bicara, maka ia akan bicara. Kalau orang lain mengharapkan ia diam, maka ia akan diam. Demikian pula dengan berbagai aktifitas kehidupan lainnya.

Kesadaran diri merupakan sesuatu yang perlu di *upgrade* secara terus menerus. Hal ini disebabkan karena beberapa alasan.

Pertama, karena musuh terbesar kita adalah diri sendiri. Banyak hal yang dapat membuat kita lengah. Terjebak dalam rutinitas dan zona nyaman atau ketergantungan yang besar pada orang lain membuat kita tidak siap menghadapi situasi darurat atau perubahan yang mendadak. Sebaliknya, sikap ambisi tak terkendali juga bisa membuat lupa diri dan berakibat fatal. Menurut survei karakter, minimal 89% dari karakter manusia cenderung bersikap kurang waspada. Contohnya, kita sering tidak tahu kenapa kita ragu-ragu, menghindari tantangan, ketakutan dan kelemahan kita. Jika tidak pernah direnungkan, seperti tak terpikirkan. Padahal itu adalah musuh yang ada dalam diri kita.

Kedua, karena situasi di sekitar kita berubah setiap saat. Kehidupan kita bagaikan orbit alam semesta. Ketika bumi berputar pada porosnya, ia juga beredar mengelilingi matahari. Hidup kita berubah, situasi di sekitar juga berubah. Hidup adalah perubahan dan perjuangan. Perubahan selalu membawa dinamika dan membutuhkan kewaspadaan. Perubahan bisa menjadi sebuah kemajuan jika diwaspadai dan disikapi dengan positif. Namun perubahan akan menjadi musuh dan penghambat kita tidak mengantisipasi dan mewaspadainya. Contohnya, apakah Anda sadar dan waspada akan sistem dan aturan yang berubah di sekeliling kita ?

Ketiga, karena kesadaran diri membangun rasa tanggung jawab. Kesadaran diri berarti mengetahui dengan tepat apa yang sedang kita alami. Kesadaran diri menimbulkan respons dan sikap antisipasi. Sehingga kita mempersiapkan diri dengan baik menghadapi situasi yang sedang dan yang akan terjadi. Kesadaran diri secara positif membangun sikap tanggung jawab dalam diri kita. Hanya seorang yang bersedia mengambil tanggung jawablah yang mampu memenangkan peperangan. [99]

2. Kesadaran Fisikal

Tingkat kesadaran yang *pertama* adalah Kesadaran Fisikal. Pada tingkat kesadaran ini, seorang masih sangat terikat pada jasad atau fisiknya yang bersifat materi. Kesadaran ini berhubungan dengan zat dan massa, dan skala kesadarannya rendah karena ia kasar.

Pada tingkat Kesadaran Fisikal, seseorang yang berinteraksi dengan lingkungannya bertumpu pada fungsi panca inderanya. Ia dapat memahami apa yang dilihat oleh matanya, mengerti segala yang didengar telinganya, menikmati apa yang dicium (dibaui) oleh hidungnya serta dirasakan oleh lidahnya dan kulitnya. Mereka hanya dapat memahami sesuatu apabila terjangkau oleh panca inderanya. Segala sesuatu yang tidak terjangkau oleh panca indera, maka tidak akan diakui sebagai sesuatu yang eksis keberadaannya. Ia juga tidak merasa perlu untuk memikirkannya dan kemudian, tentu saja, akan mengacuhkannya.

Oleh karena tingkat Kesadaran Fisikal sangat terikat pada fisik yang bersifat *murakkab* yakni tersusun dari beberapa unsur yang empat (tanah, air, darah dan udara), maka cara pandang orang yang berada pada tingkat kesadaran ini, adalah cara pandang materialisme.[100] Ia meng-

---

[99] Jakoep Ezra, *Cara Meningkatkan Kesadaran Diri*, dalam *http://id.jobsdb.com.*

[100] Materialisme adalah aliran filsafat yang berpandangan bahwa kenyataan yang sungguh-sungguh nyata adalah materi, sedangkan kesadaran atau pikiran manusia hanyalah gejala-gejala sekunder dari proses material belaka. Bagi materialisme, pikiran manusia tidak memiliki status ontologisnya, karena ia tidak ada tanpa proses material itu. Paul Edward (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy* (New York: Macmillan Publishing Co,

agungkan materi lebih dari segalanya. Ia bahkan mengukur standar pergaulan, persaudaraan, dan persahabatan dengan kebendaan. Baginya materi adalah segalanya, tanpa itu hidup tidak berarti apa-apa. Dengan demikian, hidup ini dilihat dari sudut fisik materinya *ansich*, tanpa sedikitpun melihat kepada sesuatu dibaliknya, yakni jiwa dan ruh.

Pengagungan pada materialisme ini kemudian membuat mereka lebih menonjolkan kepentingan pribadinya saat berhadapan dengan orang lain. Bagi mereka tidak ada kamusnya mengalah pada orang lain demi kebendaan. Bahkan mereka sanggup melepaskan ikatan, apapun namanya, jika sudah berbenturan dengan kepentingan pribadi dan 'kehormatan'nya. Hubungan mereka dengan orang lain hanya akan terjaga dengan baik dan langgeng selama disana terdapat material yang menjanjikan. Jika materialnya hilang, maka dengan sendirinya hubungan itu juga akan terputus.

Orang yang berpikiran materialisme ini, pada dasarnya sedang terjebak pada pola pikir yang mundur ke belakang. Hal ini karena sistem panca indera memiliki banyak sekali keterbatasan. Seorang tuna netra misalnya,

---

1972), vol. 5-6, 179-180. Materialisme dibangun pertama kali oleh Ludwig Feuerbach (1804-1872), seorang filosof kelahiran Jerman. Ia belajar teologi di Heidelberg dan filsafat di Berlin kepada Hegel. Feuerbach termasuk di antara murid-murid Hegel dari sayap kiri. Dia menerima metode dialektis tetapi menolak isi ajarannya. Dialah yang pertama kali mengubah idealisme Hegel menjadi materialisme. Filsafat idealisme Hegel dinilai oleh Feuerbach sebagai teologi tersamar. Idealisme Hegel harus diputarbalikkan, karena menurut dia, bukan Roh Absolut yang berkembang melainkan materi. Kenyataan ini hanya terdiri dari materi dan manusia. Yang disebut Roh Absolut (Tuhan) adalah suatu mimpi dari manusia. Kata 'Tuhan' harus diganti dengan kata hakikat manusia. Agama harus diganti dengan politik. Karena manusia sudah terlalu lama diasingkan dari dirinya sendiri. Bagi Feuerbach, teologi itu penting, tetapi bukan ajaran tentang Tuhan, melainkan sebagai antropologi. Teologi banyak mengajarkan tentang manusia. Manusia adalah pusat, permulaan dan akhir agama. Semua hubungan manusiawi bersifat religius. Karena itu teologi harus dibaca sebagai antropologi. Perintah pertama dan utama adalah "*Homo homini Deus est*" (manusia adalah Tuhan untuk sesama). Kalimat tersebut bisa ditulis "Manusia adalah Tuhan untuk Sesama", karena makhluk yang luhur itu manusia. Lihat, Louis Leahy, *Aliran-Aliran Besar Ateisme* (Jakarta: Kanisius dan BPK Gunung Mulia, 1985), 90-91. Lihat juga Francisco Budi Hardiman, *Filsafat Modern: Dari Machiavelli Sampai Nietzsche*, 229-231.

atau orang buta warna, tentu tidak memahami bahwa dunia ini penuh dengan warna warni. Apalagi kalau orang tersebut buta warna total, pemahamannya terhadap warna akan lebih parah lagi karena ia hanya tahu bahwa degradasi warna itu hanya hitam, abu-abu dan putih.

Penglihatan kita sebenarnya cukup terbatas, bahkan jika dilihat pada orang yang paling sempurna penglihatannya sekalipun. Hal ini karena sistem kerja penglihatan kita ternyata tidak seperti yang kita pahami dan bayangkan. Apa yang kita lihat ternyata belum tentu realitas sebenarnya. Antara kenyataan dan apa yang kita fahami merupakan dua hal yang berbeda. Kita bukan melihat benda sesungguhnya, kecuali sekedar bayang-bayang yang tertangkap oleh lensa mata kita, yang diteruskan ke retina mata, dan kemudian ke otak sebagai pulsa-pulsa listrik belaka. Jika pulsa listrik itu mengalami *distorsi* (penyimpangan), maka pusat penglihatan itu akan salah dalam memahami apa yang terlihat.[101]

Pemahaman terhadap sesuatu yang terlihat, sangat bergantung pada kualitas jalur penglihatan mulai dari lensa, retina, syaraf-syaraf penglihatan sampai dengan sel-sel otak yang terkait dengan proses penglihatan. Padahal kita tahu bahwa ketajaman lensa mata kita tidaklah terlalu tinggi. Lensa mata kita tidak mampu melihat benda yang sangat kecil, seperti pori-pori kulit kita, bakteri, virus, molekul, atom, proton, electron dan neutron, apalagi quark. Benda yang terlalu besarpun juga tidak dapat dilihat mata, seperti melihat gajah dalam jarak 1 cm dari badannya. Benda yang jauh, seperti bintang di langit terlihat sangat kecil, padahal kenyataannya ia sungguh sangat besar, bahkan lebih besar dari bumi yang kita huni.

Mata hanya dapat melihat sesuatu apabila ada cahaya. Secara fisika, benda dapat kita lihat karena benda tersebut memantulkan cahaya ke mata kita. Cahaya tersebut juga harus berada pada frekuensi 10 pangkat 14 Hz. Jika kurang dari itu atau lebih, mata kita juga tidak mampu menangkapnya. Jika tidak ada pantulan cahaya, meskipun di depan kita ada suatu benda, benda tersebut

---

[101] Lihat, *Berbagai Tingkat Kesadaran Manusia*, dalam http://sepia.blogsome.com (19 Desember 2006).

tidak akan mampu kita lihat. Dalam kegelapan, kita bahkan tidak akan mampu melihat tangan sendiri.[102] Sebaliknya ditempat yang sangat terang menyilaukan, mata kita juga tidak dapat berfungsi dengan baik.

Di sisi lain, jika kita melemparkan pandangan ke jalanan atau padang yang luas dan jauh, maka seolah-olah akan terlihat air, padahal itu hanyalah fatamorgana. Air laut dalam pandangan kita berwarna, padahal itu hanya pantulan dari dalamnya. Benda lurus yang dimasukkan ke dalam air, akan terlihat bengkok. Demikian juga ketika berada di atas kendaraan yang bergerak, maka pepohonan, rumah atau gedung akan terlihat seperti berlari dan berkejar-kejaran.

Mata kita juga tidak bisa melihat apa yang ada dalam diri kita dan yang ada dalam diri orang lain. Apa yang orang lain pikirkan dan rasakan tidak bisa dilihat oleh pandangan. Singkatnya, penglihatan kita sangatlah terbatas. Keterbatasan pandangan ini, dapat memberikan kesadaran pada kita bahwa banyak hal yang tidak dapat kita pahami jika hanya sekedar mengandalkan penglihatan *un sich*.

Namun demikian, keterbatasan ini harus pula kita syukuri. Bayangkan apabila kita dapat melihat benda yang ukurannya mikroskopis seperti bakteri ataupun jamur. Maka kita tidak akan bisa makan dengan tenang dan nikmat, sebab semua makanan yang kita makan mengandung bakteri dan jamur yang bentuknya sangat menyeramkan. Satu menit saja kita menyimpan makanan dalam keadaan terbuka maka jamur dan bakteri sudah ada pada makanan tersebut. Atau seandainya mata kita tidak terbatas, maka kita akan bisa melihat setan-setan dan jin-jin yang berkeliaran di sekitar kita, dapat melihat orang di balik tembok, dapat melihat proses pencernaan yang terjadi dalam tubuh kita sendiri sehingga menjadi kotoran. Sungguh kehidupan kita akan sangat menyeramkan.

Panca indera setelah mata adalah telinga. Ia merupakan organ tubuh yang digunakan untuk mendengarkan suara. Telinga hanya dapat mendengar suara pada frekuensi

---

[102] Al-Rasikh, *Mengaktifkan Indera Keenam Untuk Melihat Allah Swt*, Lembar Jumat Al-Rasikh (19 Februari 2008).

20 Hz - 20 ribu Hz. Suara yang memiliki frekuensi tersebut akan menggetarkan gendang telinga kita, untuk kemudian diteruskan ke otak oleh saraf-saraf pendengar. Hasil dari interpretasi otak, suara dapat ditandai dan diketahui. Apabila suara getarannya dibawah 20 Hz maka suara tidak bisa didengar, dan apabila melebihi 20 ribu Hz maka suarapun tidak akan mampu didengar dan bahkan gendang telinga akan pecah alias rusak. [103]

Demikian pula dengan indera yang lain, seperti hidung. Indera ini digunakan untuk merasakan bau. Di dalam rongga hidung terdapat saraf-saraf yang akan menerima rangsangan bau yang masuk. Selanjutnya saraf menghantarkannya ke otak untuk diterjemahkan. Sebagaimana mata dan telinga, hidung juga memiliki keterbatasan kemampuan. Misalnya, apabila hidung kita menerima aroma makanan yang terlalu pedas maka kita akan bersin-bersin. Apabila hidung sering merasakan bau busuk, maka kepekaannya terhadap bau busuk akan hilang. Saat lewat ditempat penampungan sampah terasa bau sekali. Tapi jika kita berhenti disana dan bertahan selama satu jam lamanya, ternyata indera penciuman kita dapat berkompromi yang lambat laun tidak begitu terasa bau karena hidung kita dapat beradaptasi.

Indera lainnya adalah indera pengecap dan peraba, yakni lidah dan kulit. Lidah digunakan untuk mengecap rasa, sedangkan kulit untuk merasakan kasar, halus, panas, dingin, dan lain-lain. Kedua indera inipun memiliki keterbatasan dalam memahami fakta yang ada di luar dirinya. Kalau kulit kita dibiasakan dengan benda kasar terus dalam kurun waktu yang lama, maka kepekaan kulit kita untuk memahami benda yang halus juga akan berkurang. Begitu juga dengan kemampuan lidah kita. Dalam kondisi tertentu, misalnya kita terbiasa dengan makanan pedas, maka lidah tidak akan merasakan enaknya makanan yang tidak terasa pedas.

Dengan berbagai penjelasan di atas tidak diragukan lagi bahwa lima indera yang kita miliki semuanya serba

---

[103] Al-Rasikh, *Mengaktifkan Indera Keenam Untuk Melihat Allah Swt*, Lembar Jumat Al-Rasikh (19 Februari 2008).

terbatas, kondisional, dan seringkali tertipu oleh hal-hal yang sebenarnya jelas namun terinterpretasi secara tidak jelas. Itulah sebabnya kesadaran atau kefahaman yang hanya didasari pada panca indera saja bakal menjebak kita pada kekeliruan yang mendasar. Panca indera tidak cukup digunakan untuk memahami kenyataan. Karena ternyata kenyataan yang terhampar disekitar kita berbeda dengan apa yang tertangkap oleh mata, telinga, dan seluruh panca indera. Hanya anak kecillah yang bertumpu sepenuhnya pada pemahaman panca inderanya untuk membangun kefahaman terhadap realitas disekitarnya. [104]

Kesadaran Fisikal yang sangat dekat dengan sesuatu yang material, seperti dijelaskan di atas, tentu tidak dapat lepas dari ruang dan waktu yang terbatas. Oleh karena itu, orang yang berada pada tingkat kesadaran ini memiliki kesadaran yang terbatas pula. Ia tidak memiliki pandangan yang jauh ke depan (*ukhrawi*), melainkan berfikir jangka pendek dan untuk kemudahan sekarang (*duniawi*).

Mereka yang berada pada kesadaran fisikal cepat bosan segala sesuatu. Jika dalam berbagai kesempatan ia berhasil mendapatkan apa yang diharapkan, ia tetap tidak akan puas terhadap pencapaiannya. Ia selalu terombang-ambing dalam kegalauan. Hidupnya tidak bisa stabil dalam ketenangan. Ia juga lebih mudah iri dan dengki kepada orang lain. Ia tidak menginginkan jika seseorang menerima apapun dari orang lain. Apabila ia sadar seseorang menerima keuntungan atau anugerah khusus, ia ingin merusaknya. [105]

Kesadaran fisikal selalu merupakan subjek pikiran dan tingkah laku, baik dalam kata-kata maupun perbuatan. Ia merencanakan tanpa sesuatu yang jelas, hanya ingin mengakhiri segalanya dengan cepat. Ia selalu tergesa-gesa dalam memenuhi keinginannya, dan bertindak dengan ter-

---

[104] Lihat, *Berbagai Tingkat Kesadaran Manusia*, dalam http://sepia.blogsome.com (19 Desember 2006).

[105] James Fadiman & Robert Frager al-Jerrahi (ed.), "Essential Sufism", terj. Helmi Mustofa, *Indahnya Menjadi Sufi* (Yogyakarta: Pustaka Sufi, 1999), 74-78.

gesa-gesa dalam kehidupan. Ia sulit dan bahkan hampir tidak dapat dipercaya.

Mereka terobsesi dengan selalu menonjolkan dirinya (*riya'*) agar memperoleh opini yang baik dari orang lain. Hasil ini kemudian meningkatkan kepemilikan dan kesombongan pada mereka, seperti arogansi dan merasa paling penting. Ia akan menolak atau menghindari apa saja yang dicela orang, meskipun barangkali hal itu akan menyenangkan Tuhan.

Mereka lebih tertarik mencari kesenangan dan penghormatan dari manusia. Mereka senang dengan pujian dan senantiasa memerintah orang lain untuk memamerka keinginan, sehingga orang akan memberikan pujian. Mereka cinta akan pujian seperti cintanya terhadap dirinya sendiri.

Mereka senang untuk mengingat jasa dan kebaikan mereka kepada orang lain namun senang melupakan jasa orang lain pada mereka. Mereka memandang penting sesuatu yang sebenarnya paling sedikit ia lakukan untuk seseorang, namun ia akan tetap mengingatnya selama bertahun-tahun. Tetapi sebesar apapun kebaikan yang orang lain berikan untuk dirinya, ia memandang tidak penting terhadap semua itu dan segera akan melupakannya.

Dalam banyak hal, kesadaran fisikal akan membawa seseorang 'bermuka dua' dalam kehidupannya. Aspek lahiriahnya selalu menunjukkan perbedaan yang mencolok dengan aspek batinnya. Ia akan memuji orang saat orang tersebut berada di dekatnya dan berpura-pura jujur di depan mereka. Sementara ketika orang-orang itu tidak ada, ia akan melakukan hal yang sebaliknya.

Sepanjang Kesadaran Fisikal ini mengatur hidup seseorang, maka ia tidak akan pernah kehilangan kecintaan yang berlebihan pada material dan kemewahan. Akibatnya, ia tercegah dari mengingat (*zikr*) kepada Tuhan. Sementara mereka yang meninggalkan kesadaran fisikalnya, akan hidup lebih baik dihadapan manusia dan dihadapan Tuhan.

Perhatian yang terus menerus kepada Tuhan dalam *zikr*, akan menghasilkan transmutasi bertahap dari sifat-sifat

yang rendah menuju kepada sifat-sifat yang mulia, sifat-sifat ketuhanan.[106]

3. Kesadaran Emosional

Kesadaran emosional adalah kesadaran yang lebih tinggi dari Kesadaran Fisikal. Pada tingkat ini seseorang sudah memiliki kemampuan untuk mengenali perasaan diri sendiri dan orang lain. Lebih dari itu, ia mampu mengelola emosi dengan baik pada diri, dan dalam hubungannya dengan orang lain. Ia pandai menyesuaikan diri dengan suasana hati individu yang lain, atau menunjukkan empati pada orang lain. Ia mampu mnempatkan emosinya pada posisi yang tepat.

Mereka memiliki kemampuan untuk menjadi anggota masyarakat yang dapat bekerja sama dan bermanfaat bagi anggota kelompok masyarakatnya sekaligus memiliki kemampuan untuk menciptakan dan mempertahankan hubungan yang saling menguntungkan yang ditandai dengan perilaku saling memberi dan menerima dalam kerangka persahabatan dan persaudaraan. Mereka mampu membangun hubungan antar pribadi yang kokoh dan berkelanjutan.

Keterampilan memotivasi orang lain adalah merupakan kelanjutan dari kemampuan mengenali dan mengelola emosi orang lain. Keterampilan ini adalah bentuk lain dari kemampuan kepemimpinan, yaitu kemampuan menginspirasi, mempengaruhi dan memotivasi orang lain untuk mencapat tujuan bersama. Hal ini memiliki kaitan yang erat dengan kemampuan membangun kerjasama tim yang tangguh dan andal.

Mereka yang memiliki kesadaran emosional memiliki sikap proaktif yakni kemampuan memilih respon terbaik dari sebuah rangsangan (*stimulus*). Mereka mampu memberi jeda antara datangnya stimulus dengan keputusan untuk memberikan respon. Pada saat jeda tersebut, mereka membuat pilihan dan mengambil respon yang dipandang

---

[106] James Fadiman & Robert Frager al-Jerrahi (ed.), "Essential Sufism", terj. Helmi Mustofa, *Indahnya Menjadi Sufi* (Yogyakarta: Pustaka Sufi, 1999), 78-80.

terbaik bagi dirinya. Sikap proaktif ini adalah sebagai lawan dari sikap reaktif yakni sikap yang gagal membuat pilihan respon pada saat mendapatkan rangsangan dari luar. Sikap reaktif ini adalah sikap yang terdapat pada binatang secara umum. Saat dipukul misalnya, binatang akan memberi reaksi dengan lari karena takut atau balas menyerang karena marah.

Mereka yang berada pada Kesadaran Emosional memiliki kemampuan menghibur diri ketika ditimpa kesedihan, dapat melepas kecemasan, kemurungan atau ketersinggungan dan bangkit dari semua itu. Mereka dapat bertahan saat menghadapi musibah, dapat menumbuhkan motivasi saat kondisi tidak menyenangkan. Juga dapat memberikan respon positif yang disesuaikan dengan situasi dan kondisi. Sebaliknya, mereka yang buruk Kesadaran Emosialnya akan terus menerus bertarung melawan perasaan murung atau bahkan melarikan diri kepada hal-hal yang negatif yang merugikan dirinya.

Namun demikian, Kesadaran Emotional masih terikat pada diri individu. Mereka yang berada pada tingkat kesadaran ini, juga belum menyandarkan diri dan kehidupannya kepada Tuhan. Karena itu, egoisme mereka terkadang muncul ke permukaan sehingga menutupi hal-hal yang positif pada dirinya. Ia juga terkadang tidak mampu menahan penderitaan dan cobaan hidup karena tidak memiliki sandaran yang kuat kepada-Nya. Jika semua perilakunya dapat disandarkan kepada Tuhan, maka ia akan naik pada kesadaran tertinggi yakni Kesadaran Spiritual.

4. Kesadaran Spiritual

Kesadaran Spiritual ini adalah kesadaran yang paling tinggi diantara dua kesadaran sebelumnya yakni Kesadaran Fisikal dan Kesadaran Emosional. Kesadaran Spiritual adalah nama lain dari Kesadaran Sejati yang tidak dapat dicapai lewat alat-alat inderawi (panca indera) yang oleh sebagian kalangan dianggap sebagai sumber pengetahuan. Pada tingkat ini seseorang telah bergerak melampaui emosi (Kesadaran Emosional), sebuah ide yang bergantung pada

stimulasi akan perasaan hidup. Menurut Angha,[107] sungguh sangat tidak mungkin bagi realitas sejati untuk menembus kesadarannya secara bebas dan murni, manakala disana masih ada jiwa hewani (Kesadaran Fisikal) yang mewakili-Nya dengan pincang, gambaran-gambaran yang cacat, diputar lewat lensa-lensa keadaan dirinya yang ada.

Kesadaran Spiritual akan memberikan hasil yang lebih baik dalam memahami kenyataan. Kesadaran Fisikal dan Kesadaran Emosional memiliki keterbatasan dalam menangkap 'makna' yang tersimpan dalam kenyataan, makna yang terkandung dalam pesan Sang Pencipta. Makna yang menjurus kepada adanya Dzat yang Tiada Berhingga, yang menampilkan kecerdasan tiada terkira.

Dalam sejarah ilmu pengetahuan mutakhir, dua aliran kesadaran telah melakukan pertarungan panjang untuk memahami realitas. Kelompok pertama yang diwakili oleh ilmuwan materialis. Sedangkan kelompok kedua diwakili oleh ilmuwan agamis. Kelompok pertama berpendapat bahwa alam semesta yang demikian dahsyat ini terbentuk dengan sendirinya, tanpa melibatkan Tuhan sebagai sang Pencipta. Sedangkan kelompok kedua justru 'melihat' adanya 'Kecerdasan Super' yang terlibat secara aktif dalam munculnya segala realitas yang mempesona.

Kelompok pertama menggunakan mata imajiner, sedangkan kelompok kedua menggunakan mata spiritual untuk memahami alam semesta. Keduanya sama-sama ingin memahami kenyataan yang sama, namun hasil akhirnya sangat berbeda. Perdebatan keduanya berlangsung sengit hingga sekarang. Ternyata mata imajiner tidak sanggup melihat hakikat 'sesuatu' dibalik mekanisme yang demikian aneh dan cerdas itu. Hal ini karena Kesadaran Emosional merupakan perpanjangan dari Kesadaran Fisikal yang pada substansinya masih melihat pada hal-hal yang bersifat fisik. Padahal 'makna' yang terkandung di balik realitas itu bersifat non fisik. Yaitu sebuah kefahaman yang sangat abstrak melalui hati (ruhani). Dalam Alquran disebutkan, "Maka

---

[107] Angha, *Molana al-Moazam Hazrat Shah Maqsoud: Manifestation of Thought* (Denham, MD: University Pres of America, 1988), 9. Lihat juga Lynn Wilcox, *Sufism and Psychology*, 284.

tidak pernahkah mereka berjalan di muka bumi, sehingga *hati* mereka dapat memahami, telinga mereka dapat mendengar? Sebenarnya bukan mata itu buta, tetapi yang buta ialah hati yang di dialam dada".[108]

Jadi pada tingkat kesadaran yang lebih tinggi, manusia hanya bisa memperoleh makna, ketika ia menggunakan hatinya sebagai sensor. Bukan lagi mata fisik. Orang yang menggunakan mata hatinya akan 'melihat' Allah dibalik segala kenyataan fisik yang dilihatnya. Atau dengan kalimat lain, ia telah merasakan kehadiran Allah diseluruh benda dan kejadian yang berinteraksi dengannya. Pada level Kesadaran Spiritual, seseorang akan takjub menemukan bahwa Tuhan yang Maha Tunggal, yaitu Allah, hadir dimana-mana dan dengan kuasa-Nya terus menjaga keteraturan alam semesta. Pada tingkatan kesadaran ini maka seseorang akan merasakan kehadiran Allah di setiap tarikan dan hembusan nafasnya, kegiatannya, bahkan pikirannya.[109]

Ketika sedang sendirian, tiba-tiba ia merasakan betapa Allah telah hadir ditarikan dan hembusan nafasnya. Ia seakan-akan bisa melihat betapa oksigen yang dihirupnya meresap ke dalam paru-parunya, ditangkap oleh gelembung-gelembung *alveoli*, kemudian diedarkan ke milyaran sel-sel tubuhnya oleh mekanisme peredaran darah yang mengagumkan. Ia melihat betapa Allah hadir dan aktif mengendalikan seluruh mekanisme distribusi oksigen itu. Ia bisa merasakan, betapa mengerikan jika seandainya Allah tidak hadir dalam proses pengangkutan oksigen itu. Proses itu bakal menjadi amburadul tidak terkendali. Jaringan *alveoli* di dalam paru-paru tidak mampu menangkap gelembung oksigen. Dan kemudian, darah tidak mengangkuti oksigen itu sebagaimana mestinya. Maka dalam beberapa menit, sel-sel dalam tubuh kita akan mengalami kematian massal dengan sangat dramatis. Konsisi ini dirasakan seperti tercekik, badan membiru, pingsan, mengalami kerusakan berbagai organ dan kemudian meninggal dunia.

---

[108] QS. Al Hajj, 22: 46.

[109] Ageng Sadnowo Refianto, *Rubrik Tarbiyatun Nafs: Tingkatkan Kesadaran Anda,* dalam, http://sunatullah.com.

Betapa dominannya kekuasaan Allah berperan dalam seluruh proses ini. Dalam waktu bersamaan Allah mempertontonkan Ketuhanan-Nya, 'Kekuasaan', 'Ketelitian', 'Kehalusan', 'Kehendak', dan Kasih Sayang-Nya, dalam proses pasokan oksigen kedalam tubuh mahluk-Nya. Bayangkan jika Allah berhenti satu menit saja dalam mengurus mahluk-Nya. Maka seluruh mahluk hidup akan mengalami masalah serius dalam seluruh proses metabolismenya. Dan seluruh benda langit akan mengalami tabrakan yang sangat dramatis.

Kalau kita cermati lebih jauh, kita akan bergidik merasakan betapa dahsyat-Nya Allah Sang Penguasa dan Sang Pencipta, dalam waktu bersamaan mengatur kehidupan milyaran pepohonan. Ada yang bertunas, berbunga, berbuah, bercabang, rontok dan layu diterpa angin. Ditempat yang lain Allah menggerakkan angin, mendorong awan dan menurunkan hujan. Ia menurunkan hujan dalam butiran air, sehingga tidak merusaki daerah yang disirami air hujan. Apabila air hujan turun dalam bentuk air terjun, tentunya akan terjadi banyak bencana. "*Dan* (*Dia*) *yang menurunkan air dari langit menurut kadar* (*yang diperlukan*) *lalu kami hidupkan dengan air itu negeri yang mati, seperti itulah kamu akan dikeluarkan* (*dari dalam kubur*)".[110]

Dalam waktu yang sama, Allah mengendalikan 4-5 milyar *genome* yang bertanggung jawab terhadap reaksi kimia yang terkait dengan sifat-sifat khas seseorang. Ini berarti untuk seluruh manusia yang sekitar 5 milyar, dalam waktu bersamaan Allah mengendalikan 25 juta triliun reaksi biokomiawi di dalam seluruh manusia yang hidup di muka bumi. Dan semuanya kritis. Jika terjadi penyimpangan satu reaksi saja, maka akan ada penyimpangan kesehatan pada seseorang.

Kesadaran Spiritual memunculkan sebuah kefahaman, semua peristiwa di alam semesta ini hanya dikendalikan oleh Sosok Tunggal saja. Sebab jika tidak, seluruh koordinasi itu akan menjadi kacau balau. Persis seperti apa yang difirmankan-Nya; "Sekiranya di langit dan di bumi ada tuhan-tuhan selain Allah, tentulah keduanya itu telah rusak

[110] QS. Zukhruf, 43:11.

binasa. Maka Maha Suci Allah yang mempunyai 'Arsy' dari pada apa yang mereka sifatkan".[111]

Inilah kesadaran paling tinggi yang akan melahirkan kepasrahan (*taslim*) yang mendalam kepada Allah. Dalam tingkatan ini, kita merasakan bahwa Allah 'hadir' dalam setiap makhluk-Nya. "Dan kepunyaan Allahlah Timur dan Barat, maka kemanapun kamu menghadap disanalah wajah Allah. Sesungguhnya Allah Maha Luas lagi Maha Mengetahui".[112]

Ya, Allah hadir dimana-mana, pada setiap yang kita lihat, di setiap yang kita dengar, dipersoalan yang kita fikirkan, dan disegala sesuatu yang kita lakukan. Bahkan Allah hadir dalam sekujur tubuh kita. Mulai dari denyut jantung, tarikan nafas, geliat otot-otot, percikan sinyal-sinyal listrik di sel-sel syaraf dan otak. Allah hadir di segala penjuru kehidupan kita. Seseorang yang telah mencapai Kesadaran Fisikal tiba-tiba menjadi begitu jernih melihat kehadiran Allah dalam hidupnya. [113]

Danah Zohar, seorang psikolog kontemporer yang memprakarsai kajian tentang kecerdasan spiritual, mengajukan enam jalan menuju kesadaran spiritual yang lebih tinggi. Melalui jalan-jalan inilah seseorang dapat meraih kebahagiaan yang lebih sempurna. [114]

Pertama, Jalan Tugas. Ini adalah jalan pengabdian dan kesetiaan yang paling tulus. Dalam Islam dikenal dengan istilah ikhlas. Orang yang beragama dengan ikhlas, berarti melakukan semua kegiatannya karena tugas suci yang telah ditetapkan oleh Tuhan. Ia tidak mau menyeleweng dan ia tidak mengerjakannya karena imbalan dari manusia. Setiap manusia telah mengikat janji dengan Tuhan. Janji seperti ini dikenal dalam semua ajaran agama.

---

[111] QS. Al Anbiya', 2:22.

[112] QS. al-Baqarah, 2:115.

[113] Ageng Sadnowo Refianto, *Rubrik Tarbiyatun Nafs: Tingkatkan Kesadaran Anda,* dalam, http://sunatullah.com.

[114] Danah Zohar dan Ian Marshall, Pent. Rahmani Astuti, Ahmad Najib Burhani, Ahmad Baiquni, *SQ, Memanfaatkan Kecerdasan Spiritual Dalam Berpikir, Integralistik dan Holistik untuk Memaknai Kehidupan* (Bandung: Penerbit Mizan, 2001), 197.

Tetapi jalan ini dapat juga dikacaukan oleh kebodohan spiritual sebagai akibat dari prasangka-prasangka, dogmatisme, pikiran sempit, tidak sabar, egoisme dan menganggap diri sendiri paling benar dan bersih. Jalan Tugas ini kalau ditempuh dengan cerdas secara spiritual akan mengantarkan orang pada kebahagiaan yang luar biasa.

Kedua, Jalan Pengasuhan. Jalan ini berkaitan dengan kasih sayang. Pengasuhan adalah simbol dari kasih sayang dan perlindungan. Ia sering dilambangkan dengan Ibu atau Ibu Pertiwi. Banyak orang yang telah bekerja secara tulus sebagai orangtua, guru, perawat, volunter, pekerja sosial dan ahli terapi, mereka menemukan kebahagiaan tersendiri. Pengasuhan adalah jalan menuju kebahagiaan melalui kasih sayang dan cinta. Dunia ini penuh dengan penderitaan dan makhluk yang lemah tak berdaya. Semua itu merupakan objek bagi Jalan Pengasuhan. Jalan Pengasuhan menuntun kita merasakan penderitaan orang lain, memiliki kepekaan sosial dan rasa humanis yang tinggi. Mencintai makhluk hidup, membantu orang-orang miskin dan menolong orang-orang lemah adalah bagian dari jalan menggapai kebahagiaan yang hakiki. Menghabiskan waktu untuk mengurangi penderitaan orang lain dengan perasaan yang tulus akan memberikan kita rasa kepuasan tersendiri.

Dalam Alquran, kepedulian sosial seperti itu sangat ditekankan; bahkan pendusta agama itu secara terang-terangan ditujukan Alquran kepada orang-orang yang menghardik anak yatim dan tidak mau menganjurkan untuk memberi makan kepada orang-orang miskin (Q.S al-Ma'un). Namun, jalan ini juga harus ditempuh dengan hati-hati: gelora cinta kadang-kadang juga dapat menimbulkan api kecemburuan, amarah dan dendam. Sebagian binatang kadang-kadang memakan anaknya sendiri. Juga bukan tidak ada orangtua yang membunuh anaknya sendiri. Jalan tersebut kalau ditempuh dengan cara yang tidak cerdas, akan membawa mala petaka juga.

Ketiga, Jalan Pengetahuan. Pengetahuan membentang sepanjang jalan hidup manusia. Dalam segala kegiatan, kita membutuhkan pengetahuan, dari perencanaan-perencanaan yang kecil dan sederhana seperti makan dan minum sampai pada hal-hal yang besar dan rumit seperti membangun

sebuah negeri. Pengetahuan dapat memberikan kepuasan kepada pemiliknya. Ali telah menunjukkan sepuluh kelebihan ilmu di atas harta, di mana ilmu mempunyai kualitas yang tidak tertandingi. Beliau misalnya mengatakan bahwa ilmu akan menjaga kita, sementara harta, kita yang harus selalu menjaganya.

Dalam Islam, pengetahuan itu dianggap sebagai warisan para nabi dan orang-orang yang berilmu ditinggikan kedudukannya oleh Allah (QS. al-Mujadilah:11). Namun demikian, pengetahuan juga seperti pisau bermata dua, ia dapat menyelamatkan dan dapat pula menghancurkan. Pengetahuan modern, misalnya, telah menyelamatkan banyak nyawa manusia melalui ilmu-ilmu medis, tetapi juga telah menghancurkan banyak manusia dengan berbagai teknologi persenjataan. Karena itu dalam Islam telah ditegaskan bahwa iman harus mendahului pengetahuan. Pengetahuan tanpa iman justru akan menggiring manusia pada kesombongan dan akhirnya saling menghancurkan.

Keempat, Jalan Perubahan Pribadi. Orang yang menempuh jalan ini memerlukan integritas personal dan transpersonal. Dalam hal ini kita memerlukan kepekaan dan keberanian untuk menyelami kedalaman diri kita sendiri untuk mengukur potensi dan kekuatan kepribadian yang kita miliki. Kita harus dapat menyatukan berbagai fragmen dari diri kita yang terpecah-pecah sehingga menyatu dan utuh sebagai sebuah kepribadian kokoh. Dengan jalan seperti itu kita akan menemukan sumber kekuatan diri sehingga kita dapat melangkah dengan tepat ke arah mana yang membawa kebahagiaan yang hakiki bagi kita.

Perubahan pribadi amat penting untuk menuju kehidupan yang lebih baik, sebab manusia tidak pernah dilahirkan sempurna; perubahan-perubahan itulah yang mengantarkan kita menuju kesempurnaan. Dalam Alquran telah ditegaskan bahwa perubahan harus dimulai dari diri sendiri. Tuhan pun tidak mengubah kehidupan kita jika kita sendiri tidak berusaha mengubahnya.

Kelima, Jalan Persaudaraan. Orang-orang yang telah sama-sama memilih jalan kebenaran itu bersaudara, demi-

kian kata al-Qur'an.[115] Karena itu persaudaraan tersebut harus diperkokoh. Persaudaraan akan mengajarkan kepada kita makna hidup yang lebih mendalam dengan menyadari bahwa kita tidak dapat hidup sendirian dan bahwa kita mempunyai tanggung jawab sosial yang besar. Kita akan semakin bermakna ketika kita dapat menjadi orang yang bermakna bagi orang lain, bukan bagi diri sendiri. Semakin makna persaudaraan itu dihayati, semakin jelas makna hidup dirasakan.

Keenam, Jalan Kepemimpinan yang Penuh Pengabdian. Seorang pemimpin yang hebat tidak mengabdi kepada suatu apa pun kecuali Tuhan. Yang paling penting bagi seorang pemimpin adalah membangkitkan dalam dirinya dan para pengikutnya semacam kesadaran yang dapat membimbing diri mereka kepada kebenaran. Pemimpin yang penuh pengabdian akan selalu mengikuti kerinduannya yang amat dalam untuk menciptakan sesuatu yang baru untuk umatnya, sesuatu yang dianggap mustahil oleh orang lain sekalipun. Ia akan berusaha menemukan cara-cara yang berbeda bagi masyarakatnya agar mereka menjadi eksis. Menjadi pemimpin memang penuh dengan tantangan, bahkan kadang-kadang nyawa pun harus dipertaruhkan, tetapi pemimpin yang telah berhasil dapat beristirahat dengan senyum.

Dalam bahasa Inggris, Kesadaran Spiritual ini disebut *Ultraconscious* atau *Expanded Consciousness* atau *Cosmic Consciousness. Cosmic Consciousness* atau Kesadaran Kosmis ini diperkenalkan oleh seorang Psikolog Kanada Richard M. Bucke, dalam bukunya "*Cosmic Consciousness*" (1902). Iia menggambarkan Kesadaran Kosmis sebagai modus transpersonal kesadaran, kesadaran pikiran yang universal dan menyatu dengan satu kesatuan dengan itu (*a transpersonal mode of consciousness, an awareness of the universal mind and one's unity with it*).

Karakter utama Kesadaran Kosmis ini adalah kesadaran tentang kehidupan dan ketertiban di alam semesta. Seorang individu mencapai Kesadaran Kosmis sering digambarkan sebagai orang yang telah memperoleh

---

[115] QS. al-Hujurat: 10.

pencerahan (*enlightment*) dan memiliki rasa keabadian. Diantara cirinya adalah: *Pertama*, adanya perubahan dalam fungsi kognitif/ pikiran. *Kedua*, perubahan dalam suasana hati. *Ketiga*, perubahan dalam persepsi atau cara memandang dunia luar. *Keempat*, perubahan dalam persepsi atau kesadaran diri. *Kelima*, perubahan perasaan tentang waktu, dan *keenam*, perubahan fungsi panca indera.[116]

Menurut Lynn Wilcox, ada beberapa karakteristik dari *Cosmic Consciousness* ini.[117]

Pertama, cahaya yang kuat yang memenuhi alam pikiran yakni suatu cahaya yang tidak dapat diekspresikan. *Kedua*, ekstase, yakni dipenuhi dengan rasa yang sangat menyenangkan, penuh kegembiraan, kemenangan dan keyakinan. *Ketiga*, intuitif, yakni penerangan intelektual akan kesadaran semua makna, alam raya. Ia adalah sebuah identifikasi dan penyatuan dengan Kreasi, dengan kepastian. Karakteristik *keempat* dari Kesadaran Spiritual adalah cinta yang transendental dan hangat. *Kelima*, berkurang dan semakin hilangnya penderitaan fisik yang diderita. Demikian pula dengan rasa takut akan kematian. *Keenam*, kesadaran akan tidak pentingnya benda-benda material dan sebaliknya, kesadaran akan pentingnya spiritual. *Ketujuh*, peningkatan fisik dan mental, baik dari segi vitalitas maupun aktifitas, menghadirkan kecerdasan yang tersembunyi dan kreatifitas. *Kedelapan*, rasa akan misi (wahyu atau ilham) yang tak dapat dihindarkan. Dan *kesembilan*, sebuah sinar baru, yakni energi dengan inspirasi Tuhan, daya dorong magnet yang menarik dan mengilhami orang, yang merupakan transfigurasi diri.

Paling tidak ada lima hal yang diajarkan agama untuk membantu kita meningkatkan kesadaran spiritual yaitu: [118]

---

[116] *Catatan Meditasi Rizhosu: Program Pendekatan Ilmu Psikologi*, dalam http://www.rizhosu.com (Maret, 2010).

[117] Lynn Wilcox, "Sufism and Psychology", terj. Soffa Ihsan, *Psychosufi: Terapi Psikologi Sufistik Pemberdayaan Diri* (Jakarta: Pustaka Cendikia Muda), 285-286.

[118] Aribowo Prijosaksono dan Irianti Erningpraja, *Enrich Your Life Everyday* (Jakarta: Elexmedia Komputindo, 2003).

Pertama, iman atau keyakinan. Dalam Islam hal ini terdapat pada *syahadah*. *Kedua*, ketenangan dan keheningan, yaitu suatu upaya ritual untuk menurunkan frekuensi gelombang otak kita sehingga mencapai *alpha* (relaks) sampai tahap meditatif pada keheningan yang dalam. Pelaksanaan shalat merupakan tahap di mana otak kita membutuhkan istirahat untuk mencapai kejernihan dan ketenangan. Dalam konteks ini, Rasulullah mengatakan pada Bilal saat masuk waktu shalat "*Arihna Ya Bilal...*" Sembahyang lima waktu merupakan kebutuhan kita untuk memasuki frekuensi gelombang otak yang rendah, untuk mencapai kecerdasan yang lebih tinggi, kreativitas, intuisi dan tuntunan Ilahi. Pada frekuensi rendah juga terjadi peremajaan sel-sel tubuh (*rejuvenation*) sehingga kita menjadi lebih sehat dan awet muda.

Ketiga, pembersihan diri, berupa detoksifikasi yaitu pembuangan racun-racun. Dalam Islam dikenal puasa *shawm* (*shiyam*) yang merupakan sebuah proses bagi kita untuk membersihkan tubuh dari segala racun-racun dan sisa pembuangan metabolismo tubuh, serta memberi waktu bagi tubuh kita untuk beristirahat. Jadi terlihat jelas bahwa berpuasa adalah kebutuhan mutlak seseorang untuk memelihara kesehatannya, selain bahwa puasa membantu kita untuk mencapai ketenangan (frekuensi gelombang otak yang rendah) sehingga kita dapat mencapai kesadaran tertinggi (*superconsciousness*). Ketika tahap pembersihan diri tercapai, maka umat Islam merayakannya sebagai Idul Fitri atau kembali ke fitrah (sebagai makhluk spiritual yang suci dan murni).

Keempat, beramal dan mengucap syukur (*charity* and *gratitude*). Beramal bukan untuk kebutuhan orang lain semata. Justru kita perlu untuk melakukan amal karena terbukti dalam penelitian bahwa rasa iba dan kasih saying menstimulasi pembentukan hormon yang meningkatkan daya tahan tubuh dan kesehatan kita. Beramal dan mengucap syukur adalah sebuah pernapasan rohani, yang jika tidak kita lakukan maka kita akan mati secara spiritual dalam arti kita semakin tidak dapat mencapai tahapan aktualisasi diri atau pemenuhan diri yang sempurna. Dalam Islam dikenal sebagai zakat. Beramal atau berbuat baik pada

sesama merupakan ciri kecerdasan spiritual seseorang atau aktualisasi diri menurut istilah Maslow, di mana kita memiliki misi untuk menolong sesama kita.

Kelima, penyerahan diri secara total (*al-tawakkul*). Ini adalah tahapan tertinggi dalam perjalanan spiritualitas seseorang, yaitu ketika dia sudah tidak punya rasa kuatir akan apa yang akan terjadi. Dia memiliki rasa pasrah secara total kepada Tuhan, karena sebagai makhluk spiritual, dia telah mencapai penyatuan dengan sang Pencipta. Dalam Rukun Islam, selain keempat hal di atas, hal kelima dikenal dengan ibadah Haji. Ini adalah salah satu bentuk dimana seseorang sudah menyerahkan hidupnya sepenuhnya kepada Sang Pencipta.[119]

Mereka yang berada pada Kesadaran Spiritual merupakan orang-orang yang memiliki pandangan jauh ke depan (*visioner*). Cara pandang mereka jauh melampaui waktu keduniawian yang besifat rendah terbatas. Mereka memandang dengan ukuran *ukhrawi*. Bagi mereka, hidup adalah untuk Tuhan, bukan yang lain. Namun dalam implementasinya, mereka adalah manusia-manusia yang sangat dekat dengan orang-orang miskin dan yang membutuhkan bantuan serta kemurahan hati mereka. Mereka mudah berempati dan ringan untuk berbagi. Mereka adalah orang yang selalu rendah hati.

Dalam kesehariannya, mereka yang berada dalam kesadaran spiritual adalah mereka yang sangat yakin dan teguh dalam pendirian. Tidak ada yang dapat menggoyah keyakinan mereka karena mereka sudah melewati *'ilm al-yaqin, ain al-yaqin* dan *haq al-yaqin*. Dengan keyakinan ini mereka hidup dalam kebahagiaan dan ketenteraman kapan dan dimana saja.

---

[119] Aribowo Prijosaksono dan Irianti Erningpraja, *Enrich Your Life Everyday*, (Jakarta: Elexmedia Komputindo Gramedia Group, 2003).

BAB III
KONTROVERSI DAN SUMBER AJARAN TASAWUF

A. Kontraversi Asal-Usul Tasawuf

Silang pendapat tentang asal usul tasawuf dari segi sumber perkembangannya, ternyata tidak hanya terjadi di kalangan para orientalis, namun juga terjadi di kalangan ulama yang mengkaji bidang ini. Silang pendapat ini kemudian memunculkan pro dan kontra, baik dikalangan Muslim maupun Non Muslim. Pada umumnya, mereka yang pro menafikan adanya sumber lain dalam tasawuf selain Alquran dan perilaku hidup Rasulullah. Akan halnya kesamaan yang ada dengan tata laku tokoh-tokoh dari agama lain, mereka menyatakan bahwa kontak sosial yang terjadi antar umat beragama adalah sebuah keniscayaan yang tak terbantahkan. Namun hal ini tidak berarti bahwa kaum sufi mengambil dasar-dasar tasawufnya dari luar Islam. Lebih jauh mereka menyebutkan bahwa kesamaan itu dapat saja terjadi karena nilai-nilai spiritual memang sudah diberikan oleh Tuhan pada setiap manusia. Bukankah ruh-ruh manusia juga berasal dari-Nya?

Abu al-Wafa' al-Ghanimi memberikan klasifikasi dari pendapat yang beragam tersebut dalam empat kelompok besar. *Pertama*, kelompok yang mengatakan bahwa tasawuf berasal dari India melalui Persia. *Kedua*, kelompok yang meyakini bahwa tasawuf berasal dari asketisme Nasrani. *Ketiga*, kelompok yang mengatakan bahwa tasawuf berasal dari ajaran Islam sendiri. *Keempat*, kelompok yang menyebutkan bahwa tasawuf berasal dari berbagai macam sumber

yang berbeda, yang kemudian menjelma menjadi satu konsep.[1] Bahkan ada juga yang mengatakan bahwa tasawuf tersebut dipengaruhi oleh filsafat mistik Pythagoras, filsafat emanasi Plotinus, ajaran Budha dan Hinduisme.[2]

Muhammad Abdullah al-Syarqawi,[3] menyebutkan bahwa semangat ruhani tasawuf bermula dari Alquran al-Karim serta ditemukan dalam sabda dan kehidupan Nabi Muhammad. Semangat Alquran dan perilaku Nabi ini kemudian ditunjukkan oleh para sahabat dan generasi sesudahnya (*tabi'in* dan *tabi' tabi'in*).

Mereka yang kontra, mengganggap tasawuf merupakan suatu paham yang bersumber dari agama-agama lain. Pandangan ini kebanyakan diwakili oleh para orientalis dan orang-orang yang banyak terpengaruh oleh kalangan orientalis. Mereka berusaha untuk dapat mengembalikan kehidupan ruhani sufi dalam Islam pada sumber-sumber asing, disamping Alquran dan kehidupan Rasulullah. Menurut mereka tasawuf tumbuh karena terpengaruh oleh ajaran luar Islam, antara lain ajaran agama Hindu, agama Persia, ajaran agama Masehi, pemikiran filsafat Yunani, dan ajaran Neo Platonisme

Menurut Abu al-Wafa' al-Ghanimi at-Taftazani bahwa sejak permulaan abad ke 19, sudah terjadi perbedaan pendapat dikalangan orientalis tentang asal-usul tasawuf. Sebagian mereka beranggapan bahwa tasawuf berasal dari Masehi (Kristen), sebagian lagi mengatakan dari unsur Hindu-Budha, Persia, Yunani dan Arab. Untuk lebih jelas lagi berikut ini disampaikan mengenai ulasan asal-usul tasawuf secara ringkas.[4]

---

[1] Lihat Amin Syukur, *Tasawuf dan Tanggung Jawab Sosial pada Abad XX* (Semarang: Pusat Penelitian IAIN Walisongo, 1996), 20.

[2] Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisme Dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1963), cet III, 58-59.

[3] Muhammad Abdullah al-Syarqawi, terj. Halid Alkaf, *Sufisme & Akal* (Bandung: Pustaka Hidayah, 2003), 28.

[4] Alwi Syihab, "Al-Tashawwuf Al-Islam wa Atsaruhu fi al-Tashawwuf al-Indunisi al-Mu'ashir", terj. Muhammad Nursamad, *Islam Sufistik: "Islam Pertama" dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 2002).

a. Pengaruh Unsur Nasrani (Kristen)

Ada dua argumentasi yang kerap dijadikan sebagai dasar pijakan oleh para pakar yang mengatakan bahwa tasawuf sesungguhnya berasal dari unsur Nasrani. *Pertama*, adanya interaksi antara orang Arab dan kaum Nasrani pada masa Jahiliah maupun zaman Islam. *Kedua*, adanya segi-segi kesamaan antara kehidupan para sufi dalam hal cara mereka melatih jiwa (*riyadhah*) dan mengasingkan diri (*khalwat*), dengan kehidupan al-Masih dan ajaran-ajarannya, serta dengan tata laku para rahib ketika sembahyang dan berpakaian.

Menurut Von Kromyer, tasawuf adalah buah yang dipetik dari ajaran dan pengamalan kenasranian pada zaman Jahiliyah. Ignas Goldziher mengatakan bahwa sikap *faqir* dalam tasawuf, misalnya, berpangkal pada ajaran agama Nasrani. Pakaian wol kasar (*shuf*) yang dipakai para *zahid* / sufi adalah milik agama Nasrani. Hal ini juga diperkuat oleh pendapat Noldicker yang mengatakan hal yang sama. Bagi Nicholson, istilah-istilah dalam tasawuf banyak yang berasal dari agama Nasrani. Adapula yang menyatakan bahwa aliran tasawuf yang menekankan cinta ketuhanan (*mahabbah*) juga berasal dari Nasrani, sesuai dengan kisah dialog Nabi Isa dengan kelompok manusia yang bertemu dengannya. Mereka bertanya tentang cinta kepada Allah, Isa menjawab: "Kamu adalah manusia yang paling dekat dengan Tuhan".

Selanjutnya Ignaz Goldziher berpendapat bahwa tasawuf mempunyai dua aliran. *Pertama*, asketisme (*zuhud*) yang penuh dengan semangat Islam, sekalipun terlihat di dalamnya ada pengaruh asketisme Masehi. *Kedua*, tasawuf dalam pengertian yang lebih luas, termasuk segala ucapan yang berkaitan dengan pengenalan kepada Allah (*ma'rifah*), keadaan ruhaniah (*hal*) dan rasa (*dzauq*)[5].

Harun Nasution berpendapat bahwa pengaruh kristen dengan faham menjauhi dunia dan hidup mengasingkan diri dalam biara-biara juga ada dalam tasawuf. Dalam literatur Arab terdapat tulisan tentang rahib-rahib yang mengasing-

---

[5] Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya Dalam Islam* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1997).

kan diri di Padang Pasir. Lampu yang mereka pasang di malam hari menjadi petunjuk jalan bagi kafilah yang lewat, kemah mereka yang sederhana menjadi tempat berlindung bagi orang yang kemalaman dan kemurahan hati mereka menjadi tempat memperoleh makan bagi musafir yang kelaparan. Dikatakan bahwa apa yang dilakukan oleh zahid dan sufi yakni meninggalkan dunia, memilih hidup sederhana dan mengasingkan diri, adalah atas pengaruh cara hidup rahib-rahib Kristen ini.[6]

Diantara ajaran-ajaran tasawuf yang dikatakan berasal dari agama Masehi (Kristen) adalah :

1. Sikap fakir, karena Nabi Isa adalah orang fakir, dan kitab Injil disampaikan kepada orang fakir sebagaimana beliau pernah berucap dalam Injil Matius: "Beruntunglah kalian orang-orang miskin karena bagi kalianlah kerajaan Allah. Beruntunglah kalian orang-orang yang lapar karena kalian akan kenyang."
2. Sikap tawakkal, karena para pendeta telah mengamalkannya dalam sejarah hidup mereka sebagaimana dikatakan di dalam Injil: "Perhatikanlah burung-burung di langit, ia tidak menanam, ia tidak mengetam, tetapi tidak pernah berduka cita pada waktu susah. Bapak kamu dilangit memberi kekuatan kepadanya. Bukankah kamu lebih mulia daripada burung?".
3. Fungsi Syekh, *mursyid* atau guru. Syekh dalam ajaran tasawuf menyerupai fungsi pendeta dalam agama Nasrani, hanya saja bedanya, pendeta mempunyai wewenang untuk menghapuskan dosa, sedangkan syekh tidak.
4. Selibasi, yaitu menahan diri untuk tidak kawin. Perkawinan dianggap sebagai penghalang dan bahkan bisa mengalihkan perhatian terhadap Tuhan, kare-

---

[6] Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme Dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1963), cet III.

na bagi orang sufi sesaat saja lupa kepada Allah merupakan dosa.[7]

b. Pengaruh Unsur Filsafat Yunani

Kebudayaan serta filsafat Yunani telah masuk ke dunia Islam dan berkembang pada akhir Daulah Abbasiyah. Hal ini ikut mempengaruhi pola berfikir sebagian muslim yang ingin berhubungan dengan Tuhan. Jika pada awal perkembangannya tasawuf baru dalam taraf *amaliah* (akhlak), maka setelah masuk pengaruh filsafat Yunani, uraian tentang tasawuf itu pun telah berubah menjadi tasawuf filsafat (falsafi) dengan munculnya teori *hulul, wihdah asy-syuhud,* dan *wihdah al-wujud.* Hal ini dapat dilihat dari pikiran Al-Farabi, al-Kindi dan Ibn Sina terutama dalam uraian mereka tentang filsafat jiwa. Demikian juga pada uraian-uraian tasawuf dari Abu Yazid, al-Hallaj, Ibn Arabi, dan Suhrawardi.

Dalam filsafat Neo Platonis, dijelaskan bahwa hakikat yang tertinggi hanya dapat dicapai melalui sesuatu yang diletakkan oleh Tuhan Allah pada hati setiap hamba dengan syarat setelah ia dapat membersihkan dirinya dari pengaruh materi.

Filsafat mistik Pythagoras mengatakan bahwa ruh manusia bersifat kekal dan berada di dunia sebagai orang asing. Badan jasmani merupakan penjara bagi roh. Kesenangan roh yang sebenarnya berada di alam samawi. Untuk memperolehnya, manusia harus membersihkan roh dengan meninggalkan hidup duniawi yang serba materialis, yaitu dengan sikap zuhud, untuk selanjutnya melakukan kontemplasi. Ajaran Pythagoras untuk meninggalkan dunia dan melakukan berkontemplasi inilah, menurut pendapat sebagian orang yang mempengaruhi timbulnya zuhud dan tasawuf dalam Islam.[8]

Banyak umat Islam yang akrab dengan nama Plotinus, yang biasa disebut dengan "Empu Yunani" (*The Greek Master, Al-Syekh Al-Yunani*). Tetapi sejak orang-orang Arab

---

[7] Asmaran As., *Pengantar Studi Tasawuf* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996).

[8] Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisisme dalam Islam,* 58.

memperoleh pengetahuan pertamanya tentang Aristoteles dari komentator Neo Platonisme, maka sistem yang kemudian mereka akrabi adalah dari Porphyry dan Proclus. Inilah kemudian yang disebut dengan teologi dari Aristoteles, yang versi dalam bahasa Arabnya muncul pada abad ke 9 M dan merupakan pedoman (manual) bagi Neo Platonisme.

Menurut Nicholson, selain ada tradisi sastra, masih ada saluran-saluran lain, sehingga doktrin-doktrin seperti emanasi, iluminasi, gnosis dan ekstase menyebar luas. Kendati demikian, cukup dinyatakan bahwa gagasan mistik Yunani memang cukup tersebar sehingga mudah ditemui dan diserap oleh umat Islam yang tinggal di Mesir, Asia Barat, dimana ahli teosofi yang sufi tersebut memperoleh bentuknya yang pertama. Salah seorang yang menjadi bagian penting dari perkembangan ini adalah Zu al-Nun al-Misri yang dikenal sebagai filosof dan ahli kimia, seorang pengikut Hellenistik. Seandainya dugaan ini benar, maka dapat dikatakan bahwa Neo Platonisme telah memberikan pengaruh yang cukup kuat terhadap tasawuf Islam, sebagaimana halnya pada mistik Nasrani.

Menurut Annemarie Schimmel banyak sarjana terkemuka, terutama sekali di Inggris Raya, yang menekankan pentingnya pengaruh filsafat Neo Platonisme dalam perkembangan tasawuf. Plotinus, sebagai tokoh aliran filsafat Neo Platonisme, dikenal sebagai pembawa paham filsafat emanisasi. Filsafat Emanasi Plotinus ini mengatakan bahwa wujud ini memancar dari zat Tuhan Yang Maha Esa. Ruh berasal dari Tuhan dan akan kembali kepada Tuhan. Tetapi dengan masuknya ke alam materi, ruh menjadi kotor, dan untuk dapat kembali ketempat asalnya, ruh harus terlebih dahulu dibersihkan. Pensucian ruh ialah dengan meninggalkan dunia dan mendekati Tuhan sedekat mungkin; bahkan kalau bisa bersatu (*ittihad*) dengan Tuhan.[9]

Menurut O'leary, sejak abad ketiga Hijriah dan seterusnya, para sufi banyak menimba sumber dari Yunani. Disamping itu, RA. Nicholson berpendapat bahwa tasawuf filsafi adalah salah satu dampak dari pikiran Yunani. Karena

---

[9] Nicholson, "The Mystics of Islam", diterj. A. Nashir Budiman, *Tasawuf Menguak Cinta Ilahi* (Jakarta: Raya Grafindo, 1993), 13.

itu harus diakui bahwa dalam tasawuf terdapat perpaduan pikiran Yunani dengan Agama Timur, tidak terkecuali Neo Platonisme, agama Manu dan Gnostisme.[10]

c. Pengaruh Unsur Hindu / Budha

Hubungan antara tasawuf dan ajaran agama Hindu dapat dilihat seperti pada sikap fakir atau *darwisy*. Al-Barawi mencatat bahwa ada persamaan antara cara ibadah dan *mujahadah* tasawuf dengan Hindu. Demikian pula paham reinkarnasi (perpindahan ruh dari satu badan ke badan yang lain), cara kelepasan dari dunia versi Hindu / Budha dengan persatuan diri dengan jalan mengingat Allah dalam tasawuf. Disamping itu, salah satu tahapan dalam *maqamat* yakni konsep *al-fana* tampaknya memiliki persamaan dengan ajaran tentang Nirwana dalam agama Hindu.

Ignas Goldziher sendiri pernah mengatakan bahwa ada hubungan persamaan antara tokoh Sidharta Gautama dengan Ibrahim bin Adham tokoh sufi yang meninggalkan kemewahan dunia sebagai putra mahkota dan menjalani hidup sebagai *darwish*. Menurut Goldziher, para sufi belajar menggunakan tasbih sebagaimana yang digunakan para pendeta-pendeta Budha. Ringkasnya dapat dikatakan bahwa budaya etis, meditasi asketis serta abstraksi intelektual adalah pinjaman Budhisme. [11]

Nicholson cenderung memperkuat berpendapat bahwa tasawuf bersumber dari ajaran Budhisme. Ia mengatakan bahwa orang Islam pada umumnya kurang akrab dengan orang Budha, karena mereka dipandang sebagai penyebab patung, sehingga kontak diantara keduanya agak kurang. Disisi lain, selama ribuan tahun sebelum kemenangan umat Islam, Budhisme pernah memiliki akar yang kuat dikawasan Timur Persia dan Bactria, sehingga oleh karenanya hampir dapat dipastikan adanya pengaruh terhadap perkembangan tasawuf di daerah tersebut.[12]

---

[10] Abu Bakar Aceh, *Pengantar Ilmu Tasawuf* (Semarang: CV. Ramadhani, 1979).

[11] Nicholson, *The Mystics of Islam*, 16.

[12] Nicholson, *The Mystics of Islam*, 8-9.

Qomar Kailani memberikan penilaian bahwa berbagai pendapat seperti di atas tampaknya terlalu ekstrim, karena jika benar ajaran tasawuf itu berasal dari ajaran Hindu / Budha, berarti pada zaman Nabi Muhammad telah berkembang agama Hindu / Budha itu ke Mekkah. Dalam realitasnya, sepanjang sejarah belum ada kesimpulan seperti itu.[13]

d. Pengaruh Unsur Persia

Sebenarnya antara Arab dan Persia itu sudah ada hubungan sejak lama yaitu hubungan dalam bidang politik, pemikiran, kemasyarakatan dan sastra. Akan tetapi belum ditemukan alasan kuat yang menyatakan bahwa kehidupan ruhani Persia telah masuk ke tanah Arab.[14] Hal yang jelas adalah kehidupan keruhanian Arab masuk ke Persia melalui ahli-ahli tasawuf di dunia ini. Namun demikian barangkali ada persamaan antara istilah *zuhud* di Arab dengan *zuhud* menurut agama Manu dan Mazdaq. Demikian juga tentang konsep Hakikat Muhammadiyah menyerupai paham Harmuz (Tuhan Kebaikan) dalam agama Zarathustra.

Duzy`, orientalis barat penyusun buku *Essai sur L` histoire de`l Islamisme*, menyebutkan bahwa tasawuf dikenal oleh kaum muslimin lewat orang-orang Persia, yang telah berkembang disana karena diajarkan oleh orang-orang India sebelum kedatangan agama Islam. Ditambahkannya, sejak masa purba di Persia telah hidup suatu gagasan yang menganggap bahwa asal-usul munculnya segala sesuatu itu adalah dari Tuhan. Alam semesta ini tidak mempunyai wujud tersendiri, dan wujud sebenarnya hanya Tuhan. Pendapat seperti ini juga terdapat dalam tasawuf, khususnya tasawuf yang beraliran *wujudiyah*. Memang, menurut Schimmel, tasawuf sering dianggap sebagai perkembangan khas Persia dalam tubuh Islam. Tak perlu diragukan bahwa unsur-unsur penting tertentu dari Persia tetap bertahan berabad-abad dan menjiwainya, seperti yang ditekankan baik oleh Henry Corbin maupun Syed Hossen Nashr.

---

[13] Abudin Nata, *Akhlak Tasawuf* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2000), 180.

[14] Usman Said, *Pengantar Ilmu Tasawuf* (Medan: Institut Agama Islam Negeri SU, Maret, 1983), 27.

Pendapat Dozy di atas yang memandang ajaran Persia purba sebagai sumber cikal-bakal tasawuf dalam Islam, merupakan sesuatu yang tidak logis. Hal ini karena paham seperti itu hanya terdapat pada kalangan kecil para sufi, yakni para penganut paham *wujudiyah*, yang justru baru muncul pada periode akhir (sejak abad keenam dan tujuh Hijriah).[15]

Pendapat lain yang mengatakan bahwa tasawuf itu berasal dari sumber Persia, karena sebagian tokohnya berasal dari Persia (seperti Ma'ruf al-Karkhi dan Abu Yazid al-Bustami), jelas tidak mempunyai pijakan yang kuat. Hal ini karena perkembangan tasawuf tidak sekedar upaya mereka saja. Masih sangat banyak para sufi Arab yang hidup di Syria, Mesir, bahkan di kawasan Afrika (Maroko), seperti al-Darani, Dzu al-Nun al-Misri, Muhyiddin Ibn 'Arabi, Umar ibn al-Farid dan Ibn Athaillah al-Sakandari. Bahkan sebagian mereka adalah tokoh-tokoh yang memberi dampak besar terhadap perkembangan tasawuf di Persia, seperti Ibn 'Arabi.

Di sisi lain, Von Kramer berpendapat bahwa tasawuf ditimba dari sumber India-Persia, dan karakteristik terpenting tasawuf ialah (panteisme). Dalam hal ini, Nicholson menolak pendapat Von Kramer. Ia menegaskan bahwa tidak semua tasawuf menganut paham *wahdah al-wujud* (yang sebenarnya sangat berbeda dengan panteisme), sekalipun diriwayatkan bahwa al-Hallaj pernah mengatakan "*ana al-haqq*" (aku adalah Tuhan / Yang Maha Benar), Umar bin Al-Farid pernah mengatakan "*ana huwa*" (aku adalah Dia), atau Abu Yazid al-Bustami yang menyatakan "*Subhani, Subhani, ma a'zhama sya'ni*" (Maha suci aku, Maha suci aku, betapa maha agungnya aku). Bahkan aliran *wujudiyah* dalam tasawuf justru baru muncul pada masa Syekh al-Akbar Muhyiddin Ibn Arabi, yang meninggal pada 638 H.[16]

e. Pengaruh Unsur Arab

Melacak sejarah perkembangan tasawuf, tidak hanya memperhatikan ketika tasawuf mulai dikaji sebagai sebuah ilmu, melainkan sejak zaman Rasulullah. Memang pada ma-

---

[15] Asmaran, *Pengantar Studi Tasawuf*, 190 – 191.

[16] Nicholson, *The Mystics of Islam*, 10.

sa Rasulullah dan masa sebelum datang agama Islam, istilah tasawuf itu belum ada. Istilah sufi itu sendiri baru pertama kali digunakan oleh Abu Hasyim, seorang zahid dari Syria (w.780 M). Pada masa ini didirikannya takya (semacam "padepokan" sufi) yang pertama.

Perjalanan tasawuf diibaratkan sebagai proses produksi anggur murni berikut ini "Disemaikan pada masa Nabi Adam, diriwayatkan di masa Nabi Nuh, mulai bersemi di masa Nabi Ibrahim, tumbuh dan berkembang pesat di masa Nabi Musa, mencapai kematangan di masa Nabi Isa, dan menghasilkan anggur murni di zaman Nabi Muhammad.

Selama masa Rasulullah hingga kekhalifahan Abu Bakar sampai Ali (599-661 M), selalu diadakan berbagai pertemuan yang menghasilkan sumpah atau janji setia dan praktek ibadah tasawuf. Pada tahun 657 M, 'Uways Al-Qarni (w. 657 M) mengadakan pertemuan besar pertama kaum sufi. Untuk mengenang dan menghormati Nabi Muhammad yang kehilangan dua giginya di *Perang Uhud,* ia mencabut giginya sendiri dan mengajak segenap pengikutnya untuk melakukan hal serupa.

Akan tetapi, tidak dapat disangkal lagi bahwa hidup yang seperti digambarkan dalam kalangan ahli sufi itu sudah ditemui orang, baik pada diri Nabi Muhammad sendiri maupun pada sahabat-sahabatnya. Sikap zuhud, misalnya, telah banyak ditanamkan oleh Rasulullah dan para sahabatnya. Kalau dilihat sejarahnya, hidup zuhud telah ada sebelum munculnya agama Islam di tanah Arab. Bahkan, hidup zuhud dan *qana'ah* sudah tertulis dalam ajaran Alquran, dalam ucapan dan perilaku Rasulullah itu sendiri, kalangan orang-orang saleh biasanya disebut *'abid*, dan *nasik*, atau kehidupan suci dalam kalangan Arab jahiliyah sebelum kedatang Islam, seperti yang terjadi dengan Ghaus bin Murr.

Oleh sebab itu, untuk melihat sejarah tasawuf, perlu ditinjau peradaban Islam sejak zaman Rasulullah. Hal ini pada hakikatnya kehidupan ruhani itu telah ada pada diri beliau sebagai panutan umat. Kesederhanaan hidup dan upaya untuk menghindari bentuk-bentuk kemewahan sudah tumbuh sejak Islam datang. Ini tergambar dalam kehidupan Rasulullah dan dan para sahabatnya yang berada dalam

suasana kesederhanaan. Banyak hadis dan atsar yang menerangkan tentang kehidupan Rasul sebagai sumber pertama bagi kehidupan ruhani.

Tidak begitu banyak orang yang menulis dan ajaran sufi dalam hari-hari pertama karena sudah banyak kitab yang mengupas secara ilmiah dalam bentuk kritis untuk meninjau soal itu, seperti karya Zakki Mubarak, Mustafa Abdul Razik, Nicholson, Massignon, H.A.R.Gibb, dan lain-lain.

Pada abad pertama Hijriyah, umat Islam belum mengenal istilah tasawuf. Pada zaman ini, yang ada hanyalah benih-benih tasawuf yang banyak ditemui pada perilaku atau sifat Rasulullah dan sahabat-sahabatnya. Terdapat juga petunjuk yang menggambarkan bahwa dirinya adalah seorang 'sufi'. Nabi Muhammad telah melakukan pengasingan diri ke Gua Hira menjelang kedatangan wahyu. Dia menjauhi pola hidup kebendaan ketika orang Arab tengah tenggelam di dalam kebendaan, seperti dalam praktek perdagangan yang menerapkan pola menghalalkan segala cara.

Selama di Gua Hira, Rasulullah hanya bertafakur, beribadah, dan hidup sebagai seorang zahid. Beliau juga hidup sangat sederhana, bahkan terkadang memakai pakaian tambalan, tidak makan atau minum, kecuali yang halal. Jauh setelah itu, setiap malam beliau tetap senantiasa beribadah kepada Allah, sehingga Aisyah, bertanya, "Mengapa engkau berbuat melakukan hal ini ya Rasulullah, sedangkan Allah senantiasa mengampuni dosamu ?" Beliau menjawab, "Apakah aku tidak ingin apabila aku menjadi manusia yang bersyukur kepada Allah ?".

Di kalangan sahabat pun ada pula yang mengikuti praktek bertasawuf sebagaimana yang diamalkan oleh Rasulullah. Abu Bakar ash-Shiddiq, misalnya, pernah berkata: "Aku mendapatkan kemuliaan dalam ketakwaan, kefana'an dalam keagungan dan kerendahan hati." Demikian pula Khalifah Umar ibn al-Khathtab ketika berkhotbah dihadapan jama'ah dengan pakaian yang sederhana. Selanjutnya, Khalifah Usman ibn Affan banyak menghabiskan waktunya untuk beribadah dan membaca Alquran. Baginya, Alquran ibarat surat dari kekasih yang selalu dibawa dan dibaca

kemanapun ia pergi. Demikian pula sahabat lainnya, seperti Abu Dzar Al-Ghifari, Tamin Darmy, Huzaifah al-Yamani.

Lebih jauh, J.Spencer Trimingham menjelaskan bahwa perilaku para sahabat Rasulullah tesebut telah mencerminkan kehidupan seorang sufi. Dengan mengutip pendapat Al-Hujwiri, ia mengatakan, *"Abu Bakar represents the contemplative way (*mushahada*), Umar the purgative way (*mujahada*), Utsman that friendship (*khulla*) with God, and Ali is the guide to the principles and practice of divine Reality (*haqiqa*).*

Sikap-sikap Rasulullah dan para sahabat ini kemudian dipraktekkan pula oleh sufi berikutnya. para *tabi'in* merupakan perintis dalam usaha sendiri-sendiri untuk mendekatkan diri kepada Allah tanpa melepaskan Alquran dan Sunnah sebagai pokok syariat Islam. Mereka yang tekun beribadah kemudian terkenal dengan sebutan *nussak*, yakni orang-orang yang menyediakan dirinya untuk mengerjakan ibadah kepada Allah. Di samping itu, terdapat pula istilah *zuhhad*, yakni orang-orang yang menghindari dunia, kemegahan, harta benda, dan pangkat. Ada pula istilah populer dengan sebutan *'ubbad*, yakni orang-orang yang berusaha mengabdikan dirinya hanya semata-mata kepada Allah.

Dalam perjalanan sejarah, benih-benih tasawuf mulai mengkristal dan terlihat pada diri seorang tabi'in bernama Hasan al-Bashri yang benar-benar mempraktekkannya. Di masa hidupnya, ia terkenal sebagai orang yang berpegang teguh pada sunah rasul dalam menilai setiap masalah ruhaniah. Ia mendasarkan ajarannya pada rasa takut (*al-khauf*) kepada Allah, tetapi tidak terlepas dari rasa harap (*al-raja'*) atas kasih Allah, sehingga keseimbangan antara sikap harap dan takut selalu terwujud. Dengan istilah lain, Hasan al-Bashri berpegang teguh kepada *khauf* dan *raja'*. *Khauf* dan *raja'* inilah yang pada perkembangan selanjutnya menjadi salah satu ajaran dalam tasawuf.

Para ahli sejarah sepakat bahwa istilah tasawuf muncul pada abad kedua Hijriyah, yakni ketika orang-orang berusaha meluruskan jalan menuju Ilahi dan takut kepadanya. Pada saat itu pemegang kekuasaan berada pada puncak kemewahan hidup. Sebagian orang yang menolak situasi

ini, kemudian mendekatkan diri ke *hadhirat* Allah dengan melakukan zikir, baik dilakukan secara jelas maupun *sirri*. Di antaranya ada pula yang berusaha mengadakan beberapa terminal dalam usaha mendekatkan diri ke *hadhirat* Allah. Bahkan ada pula yang tekun melakukan shalat sunah sehingga seolah-olah waktu habis untuk shalat, terutama dimalam hari ketika orang lain sedang tertidur lelap.

Orang-orang yang selalu berusaha mendekatkan diri kepada Allah dengan berbagai cara tersebut diatas, kemudian dikenal sebagai ahli tasawuf atau sufi. Pada masa itu tasawuf menjadi pengajian yang dipimpin oleh guru-guru yang terkenal sebagai sufi. Mereka mendapatkan ilmu tasawuf ini langsung dari guru masing-masing dengan cara yang umum yakni menghafal, menyimpulkan dan menulis pelajarannya.

Buku-buku yang mengandung benih-benih ajarang tasawuf terdapat dalam tulisan-tulisan sastra yang disusun oleh para sastrawan, antara lain dilakukan oleh Al-Jahid dalam bukunya yang berjudul *Al-Bayan wa at-Tabyin,* Al-Mubarrad dalam bukunya *Al-Kamil,* Al-Qutaibah dalam bukunya *Al-Ma'arif*, dan Ibnu Abdi Rabih dengan bukunya *Al-'Aqdu Al-Faried*.

Buku-buku tersebut belum secara khusus menguraikan tasawuf dan ajaran-ajarannya, tetapi hanya mengandung muatan ajaran-ajaran tasawuf. Bahasa yang dikemaspun lebih berbentuk sastra. Adapun uraian yang berisikan tasawuf terdapat pada buku yang dikarang oleh Abu Abdillah al-Harits ibn Asad al-Muhasibi (wafat tahun 242 H), yang berjudul *Ar-Ri'ayah li Huquq Allah*. Ia sebagai Ulama dan sebagai guru dari orang-orang Baqhdad. Al-Muhasibi semasa dengan seorang ulama yang termasyhur yang bernama Ibn Hanbal. Perbedaan antara keduanya adalah, al-Muhasibi lebih cendrung pada tasawuf, sedangkan Ibn Hanbal cendrung berpegang pada sunah Rasul yang kemudian dikemas menjadi formal sebagai ilmu yang bercorak fiqih. Semula Ibn Hanbal tidak setuju dengan pendapat al-Muhasibi, tetapi setelah dilakukan pendekatan, terjadilah 'pertemuan' antara kedua ilmu ini sehingga terlihat bahwa perbedaan antara keduanya hanya terletak pada metode dan materi belaka.

Imam Malik pernah berkata :

ومن تفقه ولم يتصوف فقد تفسق ومن تصوف ولم يتفقه

فقد تزندق ومن تفقه وتصوف فقد توفق

"Barang siapa yang berilmu fiqih tanpa tasawuf, dia akan fasik dan barang siapa bertasawuf tanpa ilmu fiqih, dia adalah kafir zindik, dan barang siapa yang berilmu fiqih dan bertasawuf, dialah yang memperoleh taufiq (petunjuk)."

Perkataan Imam Malik ini mengisyaratkan bahwa pada saat itu ada kecenderungan sebagian orang yang memperhatikan aspek bersifat lahiriah, dan sebagian lagi berpegang pada isi atau substansi agama sehingga terjadilah ketegangan antara kedua kitab itu. Lalu, ada sebagian yang mencoba keduanya, yakni di satu sisi ia berpegang kepada *nash* serta amalan lahiriah, tetapi di sisi lain ia juga memperhatikan aspek rohaniah (tasawuf). Inilah maksud ungkapan Imam Malik diatas.[17]

Dari semua uraian ini dapatlah disimpulkan bahwa sebenarnya tasawuf itu bersumber dari ajaran Islam itu sendiri mengingat yang dipraktekkan Nabi dan para sahabat. Hal ini dapat dilihat dari azas-azasnya. Semuanya berlandaskan kepada Alquran dan Sunnah. Akan tetapi tidak dipungkiri bahwa setelah tasawuf itu berkembang menjadi pemikiran dan mendapat pengaruh dari filsafat Yunani, Hindu, Persia, dan lainnya. Hal ini sesungguhnya tidak hanya terjadi dalam bidang tasawuf saja melainkan juga dalam bidang lainnya.

B. Sumber Ajaran Tasawuf

Pendapat dan pandangan para pemikir tasawuf, terutama Orientalis Barat tentang dasar-dasar ajaran tasawuf ternyata sangat beragam. Keragaman tersebut, berkisar pada persoalan apakah tasawuf itu bersumber dari ajaran-ajaran Islam atau dari ajaran-ajaran diluar Islam itu sendiri. R.A Nicholson, dalam kajian awalnya berpandangan bahwa asal-usul para sufi tidaklah dapat dirujukan kepada satu sebab saja. Karena seorang pengkaji yang jujur tidak akan dapat menerima berbagai pengelompokan yang dilakukan,

---

[17] Alwi Syihab, *Islam Sufistik*, 42-43.

umpamanya bahwa tasawuf adalah reaksi intelektual Arya terhadap agama Semitis yang menaklukkannya, atau tasawuf tidak lain hanya hasil murni pemikiran Persia dan India.[18] Selanjutnya R.A Nicholson mengemukakan bahwa tasawuf Islam muncul adalah akibat adanya kontak dengan tradisi mistik agama lain, yakni adanya kontak dengan para Rahib Kristen dengan para zahid Islam yang wujudnya terlihat dalam bentuk hidup sederhana. [19]

R.A Niholson dalam buku lain yang berjudul *al-Shufiyah fi al-Islam*, menjelaskan bahwa tasawuf teosofis adalah salah satu dampak dari pikiran Yunani. Oleh karena itu, haruslah diakui bahwa tasawuf terdapat perpaduan pikiran Yunani dengan agama timur, tidak terkecuali Neo-Platonisme, agama Manu dan gnotisme.[20] Tidak hanya itu, agama Budha pun dianggap memberikan pengaruh terhadap munculnya tasawuf, seperti terlihat dalam ajaran tentang kehidupan yang penuh dengan kesengsaraan di dunia tasawuf. Dalam agama Budha kehidupan di dunia ini ibarat di dalam penjara dan oleh karenanya manusia harus berusaha melepaskannya dengan jalan memadamkan keinginan yang berawal dari nafsu dalam rangka mencapai nirwana. Dalam ajaran sufi hal itu terlihat pada Abu Yazid al-Bustami yang terkenal dengan ajaran *ittihad*-nya, melalui kontak dengan gurunya Abu Ali al-Sindi yang berasal dari kawasan Sind.[21]

Meskipun demikian, dalam pandangan akhirnya, Nicholson berpendapat bahwa tasawuf itu sebetulnya bersumber pada ajaran Islam itu sendiri. Hal ini terlihat dalam pernyataannya yang mengatakan bahwa semua pikiran yang dipandang sebagai unsur-unsur luar merembet dalam kalangan umat Islam atau hasil dari kebudayaan asing yang non-muslim, sebenarnya muncul dari asketisme maupun

---

[18] R. A. Nicholson, *The Mystic of Islam* (London: Routledge and Regan Paul, 1975), 19.

[19] R. A. Nicholson, *The Mystic of Islam*, 10.

[20] R. A Nicholson, *al-Shufiyah fi al-Islam*. terj. Nurudin Syaribah (Kairo: t.p., 1951), 15.

[21] R. A Nicholson, *The Mystic of Islam*, 17.

tasawuf yang tumbuh dalam Islam sendiri, yang keduanya benar-benar bercorak Islami.[22]

Penulis lain yakni Abu al-Wafa' al-Ghanimi al-Taftazani berpandangan bahwa sufi tidaklah sekedar mengambil tradisi orang-orang Persia, Kristen, Yunani ataupun ajaran lain diluar Islam karena tasawuf itu berkaitan dengan perasaan dan kesadaran. Jiwa manusia adalah satu, sekalipun terdapat perbedaan bangsa dan rasnya. Sesuatu yang berhubungan dengan dengan jiwa manusia, melalui latihan-latihan tertentu bisa saja sama, sekalipun tidak ada kontak atau komunikasi langsung antara individu yang bersangkutan.[23] Pandangan ini menggambarkan adanya kesamaan antara tasawuf dan mistisme asing namun bukan berarti tasawuf itu berasal dari sumber lain. Jadi, tasawuf itu sebenarnya muncul dari dalam ajaran Islam itu sendiri.

Qomar Kailani, setelah menganalisis berbagai pendapat tentang sumber-sumber ajaran tasawuf, memberikan suatu kesimpulan bahwa tasawuf itu merupakan suatu gerakan yang luas dan universal yang dasar-dasar atau sumber-sumbernya datang dari berbagai faham, akan tetapi yang paling banyak mempengaruhi adalah agama Islam itu sendiri.[24] Sejalan dengan itu, Zaki Mubarak menjelaskan bahwa tasawuf itu sebenarnya bersumber dari ajaran agama Islam sendiri, tetapi tidak dapat diingkari bahwa pada ketika ia berkembang menjadi aliran pemikiran maka ia mendapat pengaruh dari filsafat Yunani, Hindu, Persia dan lain lain. [25]

Hemat penulis, kalau kita memperhatikan ayat-ayat Alquran yang disetir para sufi dalam mengembangkan fahamnya dan memperhatikan hadis-hadis yang dipegangi oleh para sufi, maka sebetulnya tanpa adanya unsur-unsur asing yang mempengaruhinya, tasawuf sendiri dapat muncul di kalangan umat Islam. Dengan kata lain, ajaran-ajaran

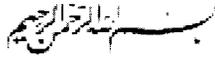
---

[22] R. A Nicholson, *al-Shufiyah...*, 12-13.

[23] Abu al-Wafa' al-Ghanimi Al-Taftazani, *al-Madkhal ila Tasawuf al-Islamy*, 51.

[24] Qomar Kailani, *Fi al-Tasawuf al-Islam* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1969), 16.

[25] Zaki Mubarak, *al-Tasawuf al-Islami fi-Adab wa al-Akhlaq* (Kairo: Dar al-Kutub al-'Arabi, 1954), 72.

Alquran dan al-Hadist mengandung teks-teks yang memberikan kemungkinan untuk mengembangkan ajaran-ajaran tasawuf.

BAB IV

HUBUNGAN ILMU TASAWUF DENGAN ILMU KALAM, FILSAFAT DAN ILMU JIWA AGAMA

Disiplin ilmu-ilmu keislaman seperti tasawuf, ilmu kalam, filsafat dan ilmu jiwa agama pada dasarnya mempunyai hubungan yang erat antara satu dengan yang lainnya. Hubungan antara disiplin ilmu ini dapat dilihat karena masing-masing merupakan satu ilmu yang disandarkan atau didasarkan pada sumber utama dalam agama Islam yakni Alquran dan Hadist. Namun demikian, hubungan secara lebih mendetail akan dijelaskan dalam uraian-uraian berikut.

A. Hubungan Ilmu Tasawuf dengan Ilmu Kalam

Ilmu Kalam menggunakan metode penalaran dalam menetapkan kebenaran ajaran aqidah yang telah digariskan dalam wahyu Ilahi yang bertujuan untuk menolak paham-paham yang keliru atau menyimpang dari aqidah yang benar dengan menggunakan dalil-dalil *aqliyah*. Ia merupakan disiplin ilmu keislaman yang banyak mengedepankan pembicaraan tentang persoalan-persoalan kalam Tuhan.[1] Persoalan kalam ini biasanya mengarah pada perbincangan yang mendalam dengan dasar-dasar argumentasi, baik rasional (*aqliyah*) maupun *naqliyah*. Argumentasi rasional yang dimaksudkan adalah landasan pemahaman yang cenderung

---

[1] Harun Nasution, *Teologi Islam, Aliran-Aliran Sejarah, Analisa Perbandingan* (Jakarta: UI-Press, 1986), ix.

menggunakan metode berpikir filosofis. Adapun argumentasi *naqliyah* biasanya bertendensi menempatkan diri pada kedua pendekatan ini (*aqli* dan *naqli*), tetapi dengan metode-metode argumentasi yang dialektik. Jika pembicaraan kalam Tuhan ini berkisar pada keyakinan yang harus dipegang oleh umat Islam, ilmu ini lebih spesifikasi mengambil bentuk sendiri dengan istilah ilmu tauhid atau ilmu *'aqa'id*.

Pembicaraan materi yang tercakup dalam Ilmu Kalam terkesan tidak menyentuh *dzauq* (rasa ruhani). Sebagai contoh, ilmu tauhid menerangkan bahwa Allah bersifat seperti Maha Esa (*ahad, wahid*), Maha Pengasih (*rahman*), Maha Penyayang (*rahim*), Maha Lembut (*lathif*), Maha Mendengar (*sama'*), Maha Melihat (*bashar*), Maha Berbicara (*kalam*), Maha Berkehendak (*iradah*), Maha Kuasa (*qudrah*), Maha Hidup (*hayat*), dan sebagainya. Namun, Ilmu Kalam atau Ilmu Tauhid tidak menjelaskan bagaimanakah seorang hamba dapat merasakan perasaan bahwa Allah mendengar dan melihat; Bagaimana pula perasaan hati seorang ketika membaca Alquran, dan bagaimana seseorang merasa bahwa segala sesuatu yang tercipta merupakan pengaruh dari *qudrah* (kekuasaan) Allah.

Ilmu Kalam merupakan bagian penting dari pemikiran Islam dan merupakan langkah awal dalam usaha untuk merasionalisasikan aqidah Islam. Ilmu aqidah disebut juga Ilmu Tauhid yakni ilmu yang mempelajari sifat-sifat Tuhan dimana salah satu sifat terpenting-Nya adalah Esa yakni dalam Esa dalam *zat, sifat* dan *af'al* (perbuatan). Ilmu ini sendiri muncul dalam Islam karena adanya proses sejarah dari umat Islam sendiri, sehingga belum dikenal atau belum muncul pada masa nabi dan sahabat meskipun beberapa persoalan yang ada di dalamnya pernah dipertanyakan atau diperdebatkan.

Pembahasan tentang sifat dan kalam Allah misalnya, terlihat menggunakan dalil akal yang cukup besar. Penggunaan dalil-dalil ini tentu saja menimbulkan perdebatan antara berbagai kelompok antara lain Khawarij, Syi'ah, Mu'tazilah, Jabariyah dan Asy'ariah. Pembahasan yang mereka lakukan dalam mazhab masing-masing, tampaknya cenderung pada konsep-konsep yang penuh argumentasi dengan

menggunakan metode pendekatan filosofis disamping Alquran dan Hadits.

Pertanyaan-pertanyaan tentang sifat-sifat Tuhan terasa sulit terjawab bila hanya melandaskan diri pada ilmu tauhid atau ilmu kalam. Ilmu yang membicarakan penghayatan yang disemai pada penanaman kejiwaan manusia adalah ilmu tasawuf. Disiplin ilmu tasawuf inilah yang membahas bagaimana merasakan nilai-nilai akidah dengan memperhatikan bahwa persoalan *tadzawwuq* (bagaimana merasakan) tidak saja termasuk dalam lingkup hal yang sunah atau dianjurkan tetapi termasuk hal yang diwajibkan.

Jika Ilmu Kalam menjelaskan tentang sifat-sifat Allah dan sebagainya, maka Ilmu Tasawuf memberikan penjelasan bagaimana merasakan sifat-sifat Allah tersebut dalam diri manusia. Dengan demikian Ilmu Tasawuf memberikan wawasan *ruhani* atau spiritual dari penjelasan Ilmu Kalam. Dalam hal ini diperoleh penjelasan bahwa tasawuf adalah meneladani sifat-sifat Allah.

Sunnah telah memberikan perhatian yang begitu besar terhadap masalah *tadzawwuq* sebagaimana disebutkan dalam hadits Rasul yang dikutip Said Hawwa: "Orang yang merasakan kenikmatan iman adalah orang yang ridha kepada Allah sebagai Tuhannya, ridha kepada Islam sebagai agamanya, dan ridha kepada Muhammad sebagai Rasul utusannya." Dalam hadis lain, Rasulullah bersabda, "Ada tiga perkara yang menyebabkan seorang dapat merasakan lezatnya iman, yaitu orang yang mencintai Allah dan Rasulnya lebih dari yang lain; orang yang mencintai hamba karena Allah dan orang yang takut kembali kepada kekufuran seperti ketakutannya untuk dimasukkan ke dalam api neraka."

Pada Ilmu Kalam ditemukan pembahasan iman dan definisinya, kekufuran dan manifestasinya, serta ditemukan pembahasan jalan atau metode praktis untuk merasakan keyakinan dan ketenteraman, serta upaya untuk menyelamatkan diri dari kemunafikan. Semua itu tidak cukup hanya diketahui batasan-batasannya oleh seseorang. Hal ini karena ada seseorang yang sudah mengetahui batasan-

batasan kemunafikan, namun ia tetap saja melaksanakannya. Firman-Nya:

"Orang-orang Arab Badui itu berkata: "Kami telah beriman." Katakanlah: "Kamu belum beriman, tapi katakanlah 'kami telah tunduk', karena iman itu belum masuk ke dalam hatimu; dan jika kamu taat kepada Allah dan Rasul-Nya, Dia tidak akan mengurangi sedikitpun pahala amalanmu; sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang." [2]

Ath-Thabrani, dalam Kitab *Al-Kabir*, meriwayatkan hadis shahih dari Ibn Umar. Ia berkata: "Pada suatu kesempatan saya bersama Nabi saw. Tidak lama kemudian beliau didatangi Hurmalah bin Zaid. Ia duduk di hadapan Nabi seraya berkata, "Wahai Rasulullah, iman itu di sini (sambil mengisyaratkan pada lisannya) dan kemunafikan itu di sini (seraya menunjuk dadanya)). Kami tidak pernah mengingat Allah, kecuali sedikit. Rasulullah mendiamkannya, maka Hurmalah mengulangi ucapannya tadi, lalu Rasulullah, memegang Hurmalah seraya berdo'a; Ya Allah jadikanlah untuknya lisan yang jujur dan hati yang bersyukur, kemudian jadikan dia mencintai orang yang cinta kepadaku, dan jadikanlah baik semua urusannya. Kemudian Hurmalah berkata, Wahai Rasulullah aku mempunyai banyak teman yang munafik. Dan aku adalah pemimpin mereka, tidakkah aku akan menjawab, "Siapa yang datang kepada kami, kami akan mengampuninya sebagaimana kami mengampunimu, dan siapa yang berketetapan hati untuk melaksanakan agamanya maka Allah lebih utama baginya, janganlah menembus tirai (hati) seseorang."

Dalam kaitannya dengan Ilmu Kalam, Ilmu Tasawuf berfungsi sebagai pemberi wawasan spiritual dalam pemahaman kalam. Penghayatan yang mendalam melalui hati (*dzauq* dan *wijdan*) terhadap Ilmu Tauhid atau Ilmu Kalam menjadikan Ilmu Tasawuf lebih terhayati atau teraplikasikan dalam perilaku. Dengan demikian, Ilmu Tasawuf merupakan penyempurnaan Ilmu Tauhid jika dilihat dari sudut pandang bahwa Ilmu Tasawuf merupakan sisi terapan ruhani dari Ilmu Tauhid.

---

[2] QS. Al-Hujurat, 49:14.

Ilmu Kalam pun berfungsi sebagai pengendali Ilmu Tasawuf. Oleh karena itu, jika timbul suatu aliran yang bertentangan dengan akidah, atau lahir suatu kepercayaan baru yang bertentangan dengan Alquran dan Sunah, maka hal itu merupakan penyimpangan atau penyelewengan. Jika bertentangan atau tidak pernah diriwayatkan dalam Alquran dan Sunnah, atau belum pernah diriwayatkan oleh ulama-ulama salaf, maka hal itu harus ditolak.

Selain itu, Ilmu Tasawuf mempunyai fungsi sebagai pemberi kesadaan ruhani dalam perdebatan kalam. Sebagaimana disebutkan bahwa Ilmu Kalam dalam dunia Islam cenderung menjadi sebuah ilmu yang mengandung muatan rasional dan muatan *naqliyah*. Jika tidak diimbangi oleh kesadaran ruhani, Ilmu Kalam dapat bergerak ke arah yang lebih liberal dan bebas. Disinilah Ilmu Tasawuf berfungsi memberi muatan ruhani sehingga Ilmu Kalam tidak dikesankan sebagai dialektika keislaman belaka, yang kering dari kesadaran penghayatan atau sentuhan secara *qalbiyah* (hati).

Bagaimanapun amalan-amalan dalam tasawuf mempunyai pengaruh yang besar dalam ketauhidan. Jika rasa sabar tidak ada misalnya, muncullah kekufuran. Jika rasa syukur sedikit, lahirlah suatu bentuk kegelapan sebagai reaksi. Begitu juga Ilmu Tauhid dapat memberi kontribusi kepada tasawuf. Sebagai contoh, jika cahaya tauhid telah lenyap, akan timbullah penyakit-penyakit qalbu, seperti *'ujub*, congkak, *riya'*, dengki, *hasad*, dan sombong. Andaikata manusia sadar bahwa Allah-lah yang memberi, niscaya rasa *hasad* dan dengki akan sirna. Kalau saja dia tahu kedudukan penghambaan diri, niscaya tidak memiliki rasa sombong dan membanggakan diri. Kalau saja manusia sadar bahwa dia betul-betul hamba Allah, niscaya tidak akan ada perebutan kekuasaan. Kalau saja manusia sadar bahwa Allah-lah pencipta segala sesuatu, niscaya tidak akan ada sifat *'ujub* dan *riya'*. Dari sinilah dapat dilihat bahwa Ilmu Tauhid merupakan jenjang pertama dalam pendakian menuju Allah (pendakian para kaum sufi).

Untuk melihat lebih lanjut hubungan antara Ilmu Tasawuf dan Ilmu Tauhid, alangkah baiknya bila kita memperhatikan paparan al-Ghazalī berikut ini.

Dalam bukunya yang berjudul *Al-Maqhad al-Asna fī Syarh al-Asma Allah al-Husna*, al-Ghazali menjelaskan dengan baik mengenai persoalan tauhid kepada Allah, terutama berkenaan dengan baik mengenai persoalan tauhid kepada Allah, terutama dengan nama-nama Allah yang merupakan materi pokok ilmu tauhid. Nama Tuhan *Al-Rahman* dan *Al-Rahim*, pada aplikasi ruhaninya merupakan sifat yang harus diteladani. Jika sifat *Al-Rahman* diaplikasikan, seseorang akan memandang orang lain, bahkan orang yang durhaka sekalipun, dengan pandangan yang penuh kelembutan bukan pandangan kekerasan. Ia akan melihat orang dengan mata *rahim*, bukan dengan mata yang menghina. Ia akan mencurahkan ke-*rahim*-annya kepada orang yang durhaka agar orang tersebut dapat diselamatkan. Jika melihat orang lain menderita atau sakit, orang yang *rahim* akan segera menolongnya.

Menurut al-Ghazali orang yang meneladani sifat *rahman* dan *rahim* Allah akan bersikap dan berlaku kasih dan sayang kepada semua orang.[3] Jadi pengetahuan tentang sifat-sifat Allah pada dasarnya tidak cukup hanya sekedar pengenalan namun harus dirasakan dan diejawantahkan dalam kehidupan sehari-hari yang semuanya diperoleh dari ilmu tasawuf.

Nama lain Allah yang patut diteladani adalah *Al-Qudus* (Mahasuci). Seorang hamba akan suci kalau berhasil membebaskan pengetahuan dan kehendaknya dari khayalan dan segala persepsi yang dimiliki binatang.[4] Dengan Ilmu Tasawuf, semua persoalan yang berada dalam kajian Ilmu Tauhid terasa lebih bermakna, tidak kaku, tetapi akan dinamis dan aplikatif.

Pada sisi yang lain, Ilmu Kalam dapat berfungsi sebagai pengawas atau pengendali dari Ilmu Tasawuf. Apabila ada konsep-konsep di dalamnya yang tidak sesuai dengan kajian Ilmu Kalam yang berdasarkan kepada Alquran dan Hadits, maka konsep tersebut harus diluruskan. Dengan

---

[3] Al-Ghazali, "Al-Maqshad al-Asna fi Syarh al-Asma Allah al-Husna", diterj. Ilyas Hasan, *Asmaul Husna* (Bandung: Mizan, 1996), 73-74.

[4] Lihat *http://wanipintar.blogspot.com/2009/03/hubungan-tasawuf-dengan-ilmu-kalam.html.*

demikian terlihat adanya hubungan timbal balik yang harmonis antara Ilmu Tasawuf dengan Ilmu Kalam.

B. Hubungan Ilmu Tasawuf dengan Filsafat.

Perkembangan Ilmu Tasawuf didunia Islam tidak dapat dilepaskan dari sumbangan pemikiran filsafat. Hal ini dapat dilihat misalnya, dalam berbagai kajian tasawuf yang berbicara tentang jiwa (*nafs*). Secara jujur harus diakui bahwa terminologi jiwa dan ruh itu sendiri sesungguhnya terminologi yang banyak dikaji dalam pemikiran-pemikiran filsafat. Sederetan intelektual muslim ternama juga banyak mengkaji tentang jiwa dan ruh.

Kajian-kajian filsafat tentang jiwa ternyata telah banyak memberikan sumbangan yang cukup berharga bagi kesempurnaan kajian tasawuf dalam dunia Islam. Pemahaman tentang jiwa dan ruh itu sendiri menjadi hal yang esensial dalam tasawuf. Kajian-kajian inilah yang kemudian banyak dikembangkan dalam tasawuf. Hal yang perlu diingat bahwa istilah yang lebih banyak dikembangkan dalam tasawuf adalah istilah *qalb* (hati). Istilah ini ini memang lebih spesifik dikembangkan dalam tasawuf. Namun, tidak berarti bahwa istilah *qalb* tidak berpengaruh dengan ruh dan jiwa.[5]

Secara epistemologi ada dua instrumen yang memiliki hubungan erat dengan pangetahuan sufistik yakni akal (*'aql*) dan intuisi (*dzauq*). Imam al-Ghazali menyebutkan akal sebagai *fitrah instinktif* dan cahaya orisinal yang menjadi sarana bagi manusia yang berupaya memahami realitas, sedangkan intuisi disebutnya sebagai *wujdan* (rasa batin).

Mengidentikkan hubungan antara akal dan instuisi menurut Anton Bakker, pada dasarnya bukanlah sesuatu yang *musykil* karena perbedaan diantara keduanya dalam ilmu pengetahuan hanya dari sisi metode dan sistematika. Baik akal maupun intuisi ikut membentuk bangunan ilmu pengetahuan dan filsafat. Perbedaan keduanya adalah bahwa intuisi dapat membuka suatu pemahaman tanpa harus menggunakan suatu metode khusus dan sistematika yang

---

[5] Lihat dalam http://wanipintar.blogspot.com/2009/03/ hubungan-tasawuf-dengan-ilmu-kalam.htm/

runtun sebagaimana lazimnya dalam pengetahuan rasional, sedangkan akal sebaliknya yakni menggunakan metode-metode serta sistematika yang baik.[6]

Mengenai hubungan antara tasawuf dan akal, al-Ghazali menyebutkan bahwa akal paling tidak mempunyai dua fungsi yang diperlukan oleh tasawuf. *Pertama* sebagai prasarana bagi tasawuf untuk memperoleh pengetahuan yang benar, mengarahkan latihan-latihan batin (*riyadhah)* yang benar, berpikir benar dan lurus sebagai persiapan memperoleh pengalaman dan pengetahuan sufistik. *Kedua,* akal sebagai sarana dan alat evaluasi yang berfungsi untuk melakukan pengujian dan penilaian kritis terhadap pengalaman-pengalaman sufistik serta perluasannya. Jadi filsafat dapat didekati dengan ilmu pengetahuan yang rasional, dari rasional diperoleh informasi tentang Tuhan, dan persoalan ketuhanan adalah pembahasan utama dalam tasawuf.

C. Hubungan Ilmu Tasawuf Dengan Ilmu Jiwa Agama (Transpersonal Psikologi)

Dengan melihat pengertian psikologi dan agama serta objek yang dikaji, diambil pengertian bahwa psikologi agama adalah cabang dari psikologi yang meneliti dan menelaah kehidupan beragama pada seseorang dan mempelajari seberapa besar pengaruh keyakinan agama itu dalam sikap dan tingkah laku serta keadaan hidup pada umumnya. Dengan ungkapan lain, psikologi agama adalah ilmu yang meneliti pengaruh agama terhadap sikap dan tingkah laku seseorang atau mekanisme yang bekerja dalam diri seseorang yang menyangkut tata cara berpikir, bersikap, berkreasi dan bertingkah laku yang tidak dapat dipisahkan dari keyakinannya, karena keyakinan itu masuk dalam konstruksi kepribadiannya.

Objek dan lapangan psikologi agama adalah menyangkut gejala-gejala kejiwaan dalam kaitannya dengan realisasi keagamaan (*amaliah*) dan mekanisme antara keduanya. Dengan kata lain, meminjam istilah Zakiah Daradjat, psikologi agama membahas tentang kesadaran agama

---

[6] Amin Syukur, *Tasawuf dan Tanggung Jawab Sosial pada Abad XX* (Semarang: Pusat Penelitian IAIN Walisongo, 1996), 84.

(*religious counciousness*) dan pengalaman agama (*religious experience*). Dengan demikian, yang menjadi lapangan kajian psikologi agama adalah proses beragama, perasaan dan kesadaran beragama dengan pengaruh dan akibat- akibat yang dirasakan sebagai hasil dari keyakinan.

Sedangkan objek pembahasan psikologi agama adalah gejala-gejala psikis manusia yang berkaitan dengan tingkah laku keagamaan, kemudian mekanisme antara psikis manusia dengan tingkah laku keagamaannya secara timbal balik dan hubungan pengaruh antara satu dengan lainnya.

Untuk mengetahui secara pasti kapan agama diteliti secara psikologi memang agak sulit, sebab dalam agama itu sendiri telah terkandung didalamnya pengaruh agama terhadap jiwa. Bahkan dalam kitab-kitab suci setiap agama banyak menerangkan tentang proses jiwa atau keadaan jiwa seseorang karena pengaruh agama. Dalam Alquran misalnya, terdapat ayat-ayat yang menunjukkan keadaan jiwa orang-orang yang beriman atau sebaliknya, orang-orang kafir, sikap, tingkah laku dan doa-doa. Disamping itu juga terdapat ayat-ayat yang berbicara tentang kesehatan mental, penyakit dan gangguan kejiwaan serta kelainan sifat dan sikap yang terjadi karena kegoncangan kejiwaan sekaligus tentang perawatan jiwa.

Contoh lain adalah proses pencarian Tuhan yang dialami oleh Nabi Ibrahim. Dalam kisah tersebut dilukiskan bagaimana proses konversi terjadi. Dalam kitab- kitab suci lain pun kita dapati proses dan peristiwa keagamaan, seperti yang terjadi dalam diri tokoh agama Budha, Sidharta Gautama atau dalam agama Shinto yang memitoskan kaisar jepang sebagai keturunan matahari yang membuat penganutnya sedemikian mendalam ketaatannya kepada kaisar, sehinga mereka rela mengorbankan nyawanya dalam Perang Dunia II demi kaisar.

Dalam perkembangannya, psikologi agama tidak hanya mengkaji kehidupan secara umum tapi juga masalah-masalah khusus. Pembahasan tentang kesadaran beragama misalnya, dikupas oleh B. Pratt dalam bukunya *The Religious Consciousness*, sedangkan Rudolf Otto membahas tentang sembahyang. Perkembangan beragama pun tidak luput dari

kajian para ahli psikologi agama. Piere Binet adalah salah satu tokoh psikologi agama awal yang membahas tentang perkembangan jiwa keberagamaan. Menurut Binet, agama pada anak-anak tidak berbeda dengan agama pada orang dewasa. Pada anak-anak dimana mungkin dialami oleh orang dewasa, seperti merasa kagum dalam menyaksikan alam ini, adanya kebaikan yang tak terlihat, kepercayaan akan kesalahan dan sebagian dari pengalaman itu merupakan fakta-fakta asli yang tidak dipengaruhi oleh lingkungan.

Dalam Dunia Timur ternyata kajian psikologi agama juga tidak mau ketinggalan. Abdul Mun'in Abd al-Aziz al-Malighy misalnya, juga menulis Kajian perkembangan jiwa beragama pada anak-anak dan remaja. Sementara didaratan anak benua Asia dan India juga terbit buku-buku yang berkaitan dengan psikologi agama. Jalaluddin menyebut judul buku berikut pengarangnya antara lain: *The Song of God: Baghavad Gita*. Sedang di Indonesia, sekitar tahun 1970-an tulisan tentang psikologi agama baru muncul. Karya yang patut dikedepankan adalah: *Ilmu Jiwa Agama* oleh Prof. Dr. Zakiah Daradjat, *Agama dan Kesehatan Jiwa* oleh Prof. Dr. Aulia (1961), *Islam dan Psikosomatik* oleh S.S. Djami'an, *Pengalaman dan Motivasi Beragama* oleh Nico Syukur Dister, *Al-Qur'an: Ilmu Kedokteran Jiwa dan Kesehatan Jiwa* oleh Dadang Hawari dan sebagainya. Dalam buku yang disebut terakhir misalnya, meskipun yang menjadi pembahasan mengenai kedokteran jiwa, akan tetapi membahas pula aspek-aspek agama atau spiritual dalam kaitannya dengan jiwa seseorang.

Ilmu Jiwa Agama adalah sebagai salah satu cabang Ilmu Jiwa yang masih relatif baru mempunyai dua bidang pengetahuan yang berbeda antara yang satu dengan yang lain. Sebagian harus tunduk kepada agama sedangkan yang lainnya tunduk kepada Ilmu Jiwa Agama.[7]

Ilmu Jiwa adalah suatu ilmu pengetahuan yang mempelajari semua aspek perilaku manusia yang ditinjau dari semua sudut serta menyajikan prinsip-prinsip yang

---

[7] Zakiyah Darajat, *Ilmu Jiwa Agama* (Jakarta: Bulan Bintang, 1970), 1-2.

elementer, esensial dan universal.[8] Diantara objek pembahasan Ilmu Jiwa adalah kesehatan mental termasuk pikiran, emosi, sikap dan perasaan yang dalam keseluruhannya membentuk perilaku, cara menghadapi sesuatu yang mengganggu perasaan baik yang menggembirakan, menyedihkan dan lain-lain. Sedangkan Ilmu Jiwa Agama adalah ilmu yang meneliti pengaruh agama terhadap sikap dan tingkah laku seseorang atau mekanisme yang bekerja pada diri seseorang. Hal ini disebabkan karena cara seseorang berpikir, bersikap, bereaksi dan bertingkah laku tidak dapat dipisahkan dari keyakinannya sebab keyakinan tersebut masuk dalam konstruksi kepribadian.[9]

Dalam Ilmu Jiwa disebutkan bahwa orang yang bermental sehat akan merasakan kebahagiaan, hidup yang bermakna serta berguna, mampu menyesuaikan diri dengan berbagai situasi dan kondisi sehingga dapat terhindar dari penyakit jiwa, stres dan perilaku buruk lainnya. Orang yang bermental tidak sehat sebaliknya akan memunculkan ketidaknyamanan, kegelisahan serta kesengsaraan batin. Ia juga akan melahirkan sikap dan perilaku yang tidak menyenangkan baik bagi dirinya maupun lingkungannya.

Ilmu Tasawuf juga melihat hubungan antara sikap dan perilaku manusia dengan dorongan atau hasrat yang muncul dari jiwa yang menyebabkan perbuatan tersebut ada. Para sufi menyatakan bahwa perilaku seseorang sangat tergantung dengan jenis jiwa yang berkuasa dalam dirinya. Jiwa yang dikuasai oleh nafsu hewani akan mendatangkan keserakahan, kesombongan, kebengisan, iri, dengki, dan hal-hal negatif lainnya sementara jiwa yang dikuasai oleh cahaya Ilahi akan memunculkan sikap-sikap positif seperti kejujuran, keberanian, kelembutan, dan kasih sayang. Karena itulah dalam Ilmu Tasawuf, jiwa mesti terus dibersihkan dengan berbagai latihan (*riyadhah*) dan amalan.

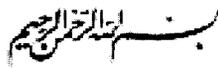
Semua praktek dan amalan dalam tasawuf pada dasarnya merupakan latihan ruhani dan latihan jiwa untuk melakukan pendakian spiritual ke arah yang lebih baik dan lebih sempurna. Praktek dan amalan ini bertujuan untuk

---

[8] Soergarda Poerbakawatja: 1982, 298.

[9] Zakiah Darajat, *Ilmu Jiwa Agama*, 1970, 2.

mencari ketenangan jiwa dan kebersihan hati agar lebih kokoh dalam menempuh liku-liku problematika hidup yang beraneka ragam dan mencari hakikat kebenaran yang dapat mengatur segalanya secara baik.

Ilmu Tasawuf menghindarkan manusia dari berbagai penyakit kejiwaan dan berusaha terus menerus melakukan kontak ruhani dengan Tuhan sehingga memperoleh ketenteraman batin dan kemerdekaan jiwa dari segala pengaruh penyakit jiwa. Dengan demikian antara Ilmu Tasawuf dengan Ilmu Jiwa Agama memiliki hubungan yang erat karena salah satu tujuan praktis dari Ilmu Jiwa sebagaimana halnya Ilmu Tasawuf adalah agar manusia memiliki ketenangan hati, ketenteraman jiwa serta terhindar dari penyakit psikologis seperti dengki, sombong, serakah dan sebagainya. Perbedaan antara keduanya adalah bahwa Ilmu Tasawuf lebih memfokuskan pada kebersihan jiwa melalui pendekatan diri kepada Tuhan dengan cara melakukan berbagai ibadah. Sedangkan Ilmu Jiwa lebih banyak menggunakan teori-teori dengan bebagai solusi di luar konteks ibadah yang dikenal dalam Ilmu Tasawuf.

BAB V

KERANGKA BERFIKIR 'IRFANI: DASAR-DASAR FILOSOFI MAQAMAT DAN AHWAL

Salah satu bidang pemikiran Islam yang banyak menarik minat para peneliti untuk melakukan kajian kritis adalah tasawuf yang oleh para Orientalis Barat disebut *sufism* (sufisme). Kajian ini dilakukan dalam upaya menyingkap eksistensi dan rahasia tasawuf, dengan menggunakan berbagai pendekatan ilmiah. Adanya berbagai literatur standar, tampaknya cukup mendukung asumsi ini.

Tasawuf yang merupakan salah satu aspek dari ajaran Islam, berdasarkan pada sejarahnya, merupakan kelanjutan dari pola hidup *zuhud* yang dilakukan oleh sekelompok orang pada masa Nabi. Pola hidup kelompok ini adalah dengan melakukan aktifitas ibadah, memperkuat aspek ruhani dan mengabaikan kenikmatan duniawi. Dalam perkembangan berikutnya, yaitu pada akhir abad 2 H, pola hidup *zuhud* ini bergeser menjadi pola hidup sufi, dengan ditandai peralihan penyebutan *zuhud* atau *zahid* menjadi sufi. Pembicaraan para *zahid* pada masa itu telah menyentuh persoalan jiwa yang bersih, moral yang baik dan mengenai metode pencapaiannya.[1]

Perkembangan tasawuf semacam ini mengakibatkan munculnya teori-teori tentang *maqamat* (tahapan-tahapan yang harus ditempuh oleh seorang sufi dalam perjalanannya

---

[1] Lebih lanjut lihat Abu al-Wafa' al-Ghanimi al-Taftazani, *al-Makhdal Ila al-Tashawuf al-Islami* (Kairo: Dar al-Tsaqafah, 1974), 80-84.

meunuju kepada Tuhan), dan teori tentang *ahwal* (pengalaman, kondisi batin atau sikap mental para sufi). Kedua hal ini, yakni *maqamat* dan *ahwal* akan dijelaskan secara lebih terinci.

A. Maqamat

Seorang *salik* yang ingin berada dekat dengan Tuhannya harus menempuh perjalanan panjang dengan melakukan berbagai macam amal saleh, baik yang bersifat lahir maupun batin. Perjalanan tersebut dilakukan melalui tahap-tahap tertentu yang disebut dengan *maqamat* atau stasiun-stasiun.

Secara harfiah *maqamat* berasal dari bahasa arab yang berarti tempat orang berdiri atau pangkal mulia.[2] Istilah ini selanjutnya digunakan untuk arti sebagai jalan panjang yang harus ditempuh oleh seorang sufi untuk berada dekat dengan Allah.[3]

Mengenai jumlah dan susunan tahapan yang harus dilalui ini tidak dapat ditentukan secara pasti karena dikalangan sufi terdapat perbedaan pendapat mengenai *maqamat* ini, baik pengertian umum maupun jumlahnya. Namun ada maqamat yang telah disepakati oleh sufi, misalnya Al-Kalabazy, Abu Nasr al-Tusi dan Imam al-Ghazalī, yakni *al-taubah, al-zuhd, al-wara', al-faqr, al-shabr, al-tawakkal* dan *al-ridha*. Sedangkan *al-tawadhu', al-mahabbah* dan *al-ma'rifah* tidak disepakati sebagai *maqamat* dan terkadang menyebutnya sebagai *hal*.[4]

Menurut al-Sarraj al-Thusi *maqamat* itu adalah: *at-taubah, al-wara', az-zuhd, al-faqr, as-Shabr,* dan *at-tawakkal*.[5] Al-Kalabazi menyebutkan jumlah yang lebih banyak lagi, yaitu: *at-taubah, al-wara', az-zuhd, al-faqr, as-shabr,*

---

[2] Mahmud Yunus, *Kamus Bahasa Arab* (Jakarta: Hidakarya Agung, 1990), 362.

[3] Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisme dalam Islam,* cet. III (Jakarta: Bulan Bintang, 1983), 62.

[4] Abudin Nata, *Akhlak Tasawuf,* cet. 5 (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2003), 197.

[5] Ibrahim Basyuni, *Nasy'ah al-Tasawuf al-Islami* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1969), 119.

at-tawadhu', at-taqwa, at-tawakkal, ar-ridho, al-mahabbah, al-ma'rifah.[6] Al-Qusyairi menyebutkan bahwa *maqamat* itu adalah *al-taubah, al-wara, az-zuhud, at-tawadhu, ar-ridho.*[7]. Selain itu masih banyak lagi jumlah dan susunan yang dirumuskan oleh para sufi.

Dalam tulisan ini penulis hanya menyebutkan *maqam-maqam* yang umumnya ditemukan dalam kitab-kitab tasawuf, yaitu: taubat, wara', zuhud, faqr, sabar, tawakkal, dan ridho.

1. Taubat.

Taubat (*al-taubah*) adalah suatu upaya yang dilakukan oleh seorang sufi untuk membersihkan dirinya dari segala macam dosa yang menjadi penyebab manusia jauh dari Tuhan. Menurut al-Junaid, taubat adalah melupakan dosa. Al-Nuri merumuskan bahwa taubat adalah tidak mengingat sesuatu selain dari Allah. Sementara Dzu al-Nun al-Mishri mengemukakan dua macam taubat, yaitu taubat orang *awam*, yakni taubat dari segala macam dosa lahir dan batin serta taubat orang *khawash*, yaitu taubat dari kelalaian dan kealpaan (mengingat Allah).[8]

Taubah berasal dari bahasa arab *taba, yatubu, taubatan,* yang artinya kembali. Menurut kaum sufi, taubat yang dimaksud adalah memohon ampun atas segala dosa dan kesalahan yang telah diperbuat selama ini, disertai dengan janji yang sungguh-sungguh tidak akan mengulangi perbuatan dosa tersebut yang disertai dengan melakukan amal kebajikan.[9]

Dalam memaknakan taubat ini, para sufi memang berbeda pendapat, namun secara garis besar mereka membagi taubat itu dalam tiga kategori, yaitu:

Pertama, taubat dalam pengertian meninggalkan segala kemaksiatan dan melakukan kebajikan secara terus-

---

[6] Abu Bakar Muhammad al-Kalabazi, *Ta'aruf fi Mazhab al- Tasawuf,* 111.

[7] Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisme dalam Islam,* 62.

[8] Usman Said, *Pengantar Ilmu Tasawuf* (Medan: Naspar Djaja, 1982), 139.

[9] Abudin Nata, *Akhlak Tasawuf,* 197.

menerus. *Kedua*, taubat ialah keluar dari kejahatan dan memasuki kebaikan karena takut murka Allah. *Ketiga*, taubat yang secara terus-menerus walaupun tidak pernah berbuat dosa lagu. Inilah yang disebut dengan *taubah ad-dawam* atau taubat abadi.[10]

Bagi seorang sufi, fungsi taubat bukan hanya menghapus dosa tetapi lebih dari itu adalah sebagai syarat mutlak dan syarat utama agar dapat dekat dengan Allah. Para sufi menetapkan *istighfar* sebagai salah satu amalan yang harus dilakukan berpuluh bahkan beratus kali dalam sehari agar ia bersih dari dosa. Mereka berinisiatif bahwa Rasulullah sendiri yang sudah bersih dari dosa juga masih mohon ampun dan bertaubat setiap hari, apalagi seorang manusia biasa yang tak luput dari salah dan dosa.

Al-Ghazali mengklasifikasikan taubat itu kepada tiga tingkatan. *Pertama*, meninggalkan kejahatan dalam segala bentuknya dan beralih kepada kebaikan karena takut kepada siksa Allah. *Kedua*, beralih dari satu situasi yang sudah baik menuju kepada situasi yang lebih baik lagi (*inabah*). *Ketiga*, rasa penyesalan yang dilakukan semata-mata karena ketaatan dan kecintaan kepada Allah (*aubah*).

2. Zuhud

Allah menyediakan bumi dan seisinya agar manusia hanya mengabdi kepada-Nya. Akan tetapi, yang sering terjadi malah sebaliknya, manusia diperbudak oleh kemilau duniawi dan tidak menjadikannya sebagai jalan untuk mengabdi kepada Allah. Atau dengan kata lain, "Majikan menjadi Hamba dan Hamba menjadi Majikan".[11]

Mengenai pengertian zuhud (*al-zuhd*) ini, terdapat berbagai perbedaan pendapat dikalangan sufi. Namun fokus penekanan zuhud adalah mengurangi keinginan terhadap kehidupan dunia karena ia hanya bersifat sementara. Apabila manusia tergoda oleh kehidupan dunia ini, maka ia akan menjauh dari Allah. Zuhud bagi sufi merupakan hal yang

---

[10] A. Rivay Siregar, *Tasawuf dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1999), 115.

[11] Abdullah Gymnastiar, *Bangkit! Manajemen Qolbu untuk Meraih Sukses* (Bandung: Khas MQ, 2005), 18.

sangat penting, sebab bagi mereka, hawa nafsu yang tidak terkendali terhadap dunia serta semua isinya merupakan sumber utama kerusakan akhlak manusia, dan menjadi penyebab terjadinya berbagai perbuatan dosa serta kemaksiatan. Memperturutkan hawa nafsu berarti mengakibatkan malapetaka dan kehancuran. Lebih jauh, keinginan keras untuk menikmati kehidupan dunia yang sementara, menyebabkan kelalaian dari mengingat Allah. Oleh karena itu, seorang sufi harus bersikap zuhud dalam upaya melakukan perjalanan untuk *taqarrub* kepada-Nya sekaligus menghindarkan diri dari semua yang akan dapat membawanya kepada perbuatan dosa tersebut.

Secara umum zuhud dapat diartikan sebagai suatu sikap melepaskan diri dari rasa ketergantungan terhadap kehidupan duniawi dan segala kenikmatannya, dengan lebih mengutamakan kehidupan akhirat.[12] Inti dan tujuan zuhud adalah sama, yaitu tidak menjadikan kehidupan dunia sebagai tujuan akhir. Dunia harus ditempatkan sebagai sarana dan dimanfaatkan secara terbatas dan terkendali. Jangan sampai kenikmatan duniawi menyebabkan susutnya waktu dan perhatian kepada tujuan yang sebenarnya, yaitu kebahagiaan yang abadi di *hadhirat* Ilahi.

Secara *harfiah* zuhud berarti tidak ingin kepada sesuatu yang bersifat keduniawian. Menurut Harun Nasution, zuhud berarti keadaan meninggalkan dunia dan kehidupan yang bersifat kematerian.[13] Dalam *at-Ta'rifat* karya al-Jurjani dikatakan bahwa zuhud berarti membenci dunia beserta semua benda-benda yang ada didalamnya. Zuhud juga bermakna meninggalkan kesenangan dunia, karena mengharapkan kesenangan akhirat.[14] Dunia ini, menurut Hasan al-Bashri, adalah laksana ular berbisa, lembut apabila dipegang namun racunnya sangat mematikan.[15] Adapun bagi Imam

---

[12] Murtadha Muthahhari, *Mengenal 'Irfan: Meniti Maqam-Maqam Kearifan,* diterj C.Ramli Bihar Anwar (Jakarta: IIMAN & Hikmah, 2002), 71.

[13] Abudin Nata, *Akhlak Tasawuf,* cet. 5, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2003), 194.

[14] Al-Syarif Ali ibn Muhammad al-Jurjani, *at-Ta'rifat* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1988), 115.

[15] A.J. Arberry, *Sufism* (London: Geoge Allen & Unwin Ltd, 1963), 33.

al-Qusyairi, zuhud ialah tidak merasa bangga dengan kemewahan yang ada di tangan.[16] Dengan demikian, zuhud itu pada prinsipnya mengurangi kesenangan kepada dunia dan segala kenikmatannya sekaligus mengharapkan kesenangan abadi di akhirat. Pendapat yang bervariasi dalam penekanan pengertian zuhud ini pada hakikatnya merupakan pantulan dari beratnya perjuangan untuk mendekatkan diri kepada Allah.[17]

Zuhud yang merupakan sikap memalingkan diri dari dunia atau melepaskan diri dari rasa ketergantungan terhadap kehidupan duniawi dengan mengutamakan kehidupan akhirat, menurut Ibn Qudamah al-Muqaddasi, adalah pengalihan keinginan dari sesuatu kepada sesuatu yang lebih baik.[18] Keberpalingan dari dunia ini karena menganggap dunia hina atau menjauhinya karena takut terjatuh dalam dosa. Pada tingkat yang tinggi, seorang *zahid* akan memandang segala sesuatu selain Allah, tidak berharga sama sekali. Karena itu ia akan menjaga hatinya dari segala yang dapat memalingkannya dari Allah. Sejalan dengan ini, Abu Usman menyatakan bahwa *zuhud* adalah engkau tinggalkan dunia, kemudian kamu tidak perduli siapapun yang mengambilnya.[19]

Zuhud merupakan hal yang sangat penting bagi sufi. Sebab bagi mereka, dunia ini serta semua isinya adalah sumber kemaksiatan dan penyebab terjadinya berbagai perbuatan dosa. Oleh karena itu, seorang sufi harus bersikap zuhud dalam upaya menghindari semua hal yang akan dapat membawanya kepada perbuatan dosa tersebut.

Pendapat yang bervariasi dalam penekanan pengertian zuhud itu pada hakikatnya merupakan pantulan dari beratnya perjuangan untuk mendekatkan diri kepada Allah.[20]

---

[16] Al-Kalabadzi, *Ta'aruf fi Mazhab al- Tasawuf*, 112.

[17] A. Rivay Siregar, *Tasawuf dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*, 117.

[18] Al-Kalabadzi, *Ta'aruf fi Mazhab al- Tasawuf*, 112.

[19] Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya Dalam Islam* (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 1997), 57.

[20] A. Rivay Siregar, *Tasawuf dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*, 117.

Zuhud merupakan salah satu ajaran penting dalam rangka mengendalikan diri dari pengaruh kehidupan dunia. Hal ini dapat dipahami dari sebagian firman Allah yang terdapat dalam QS. Al-Nisa':78, QS. Al-Taubah:38, QS. Al-A'la:17, QS. Luqman:33, QS. Al-Hadid:20.

3. Wara'

Wara' artinya meninggalkan segala sesuatu yang tidak jelas persoalannya. Ibrahim ibn Adham memberikan defenisi *wara'* dengan meninggalkan apapun yang meragukan dan meninggalkan segala sesuatu yang berlebihan.[21] Dengan kata lain, *wara'* ini adalah suatu sikap seseorang yang selalu menghindari segala sesuatu yang masih meragukan hatinya. Sementara itu, menurut Harun Nasution *wara'* adalah meninggalkan segala sesuatu yang didalamnya terdapat *syubhat* tentang halalnya sesuatu.[22]

Secara harfiah *wara'* artinya saleh, menjauhkan diri dari perbuatan dosa. Kata ini pengertian dasarnya adalah menghindari diri dari apa saja yang tidak baik. Tetapi kaum sufi memiliki penafsiran sendiri, dimana mereka mengartikan *wara'* itu seperti meninggalkan segala sesuatu yang tidak jelas hukumya, baik yang menyangkut makanan, pakaian maupun persoalan. Sikap menjauhi diri dari yang *syubhat* ini sejalan dengan hadist Nabi yang artinya "*Barangsiapa yang dirinya terbebas dari yang syubhat, maka sesungguhnya ia telah terbebas dari yang haram*"(HR.Bukhari).[23]

Menurut Qamar Kailani, kaum sufi membedakan *wara'* itu kepada dua macam. Pertama, *wara'* lahiriah, yaitu tidak mempergunakan anggota tubuhnya untuk hal-hal yang tidak diridhai Allah; dan kedua, *wara'* batin, yaitu tidak menempatkan atau mengisi hatinya kecuali Allah.

Kaum sufi yang mengisi hidup dan kehidupannya dengan selalu dalam kebersihan dan kesucian, indah dalam kebaikan, tentu saja selalu waspada dalam berbuat. Mereka tidak mau menggunakan sesuatu yang tidak jelas statusnya,

---

[21] Al-Qusyairi, *Risalah Sufi al-Qusyairi*, terj. (Bandung: Pustaka, 1990), 31.

[22] Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisme dalam Islam,* 67.

[23] Abudin Nata, *Akhlak Tasawuf*, 199.

apalagi yang jelas-jelas haram. Ini dipahami dari hadist nabi yang menyatakan bahwa setiap makanan yang haram dimakan oleh manusia akan menyebabkan noda hitam pada hati yang lama-kelamaan hati menjadi keras. Hal ini sangat ditakuti oleh para sufi yang selalu mengharapkan nur Ilahi yang dipancarkan lewat hatinya yang bersih. Sikap hidup seperti itulah yang disebut *wara'*.[24]

4. Faqr

Faqr (*al-faqr*) pada prinsipnya mengandung makna sikap yang tidak memaksakan diri untuk mendapatkan sesuatu. Sikap ini berarti tidak menuntut lebih banyak dari apa yang telah dipunyai dan merasa puas dengan apa yang sudah dimiliki sehingga tidak meminta sesuatu yang lain. Seorang sufi tidak menuntut lebih dari apa yang telah dimiliki atau melebihi dari kebutuhan bahan pokok. Hal ini sesuai dengan pandangan Abu Muhammad al-Jariri yang dikutip oleh al-Kalabazi, yaitu bahwa kefakiran adalah tidak menuntut rezeki kecuali ketika takut merasa lemah untuk melaksanakan kewajiban.[25]

Secara harfiah *faqr* biasanya diartikan sebagai orang yang berhajat, memerlukan sesuatu atau orang miskin.[26] Sedangkan dalam pandangan sufi, *faqr* adalah tidak meminta lebih dari apa yang telah ada pada diri kita.[27] *Faqr* berarti tidak meminta rezeki kecuali hanya untuk dapat menjalankan kewajiban-kewajiban kepada-Nya. Sifat ini juga bermakna bahwa kita tidak meminta sungguhpun hal itu tidak ada pada diri kita. Namun demikian kita menerima jika diberi, tidak meminta tetapi tidak menolak. Lebih dari itu, sikap ini adalah merasa cukup dengan apa yang telah ada.[28]

Sikap *faqr* dapat menghindarkan seseorang dari ketamakan dan keserakahan. Sikap *faqr* dapat memunculkan

---

[24] A. Rivay Siregar, *Tasawuf dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*, 119.

[25] Al-Kalabazi, *Ta'aruf fi Mazhab al- Tasawuf*, 113

[26] Mahmud Yunus, *Kamus Bahasa Arab*, 327.

[27] Abudin Nata, *Akhlak Tasawuf*, 200.

[28] A. Rivay Siregar, *Tasawuf dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*, 119.

sikap *wara'* yaitu sikap yang menurut para sufi, adalah sikap berhati-hati dalam menghadapi segala sesuatu yang kurang jelas masalahnya.

Sebenarnya, bagaimanapun penekanan yang diberikan masing-masing sufi dalam masalah ini, namun pesan yang tersirat di dalamnya adalah agar manusia bersikap hati-hati terhadap pengaruh negatif yang timbul akibat keinginan terhadap harta kekayaan.

5. Shabr

Sabar (*as-shabr*) adalah sikap yang dimiliki seseorang untuk menjalankan perintah-perintah Allah, menjauhi segala larangan-Nya dan bersedia menerima cobaan-cobaan yang diberikan oleh Allah, dalam rangka mencapai tujuan yang diinginkan.[29] Suatu kesabaran memang dibutuhkan oleh seseorang, terutama seorang sufi yang ingin mencapai tujuannya. Namun demikian, kata al-Ghazali kesabaran itu baru dapat timbul apabila adanya iman yang kuat. Sebab itu, menurut al-Ghazali, sabar itu merupakan kondisi jiwa yang timbul karena dorongan iman.[30]

Sabar secara harfiah, berarti tabah hati.[31] Dikalangan para sufi, sabar diartikan sabar dalam menjalankan perintah-perintah Allah, menjauhi segala larangan-Nya, dan dalam menerima segala cobaan yang ditimpakan-Nya pada diri kita. Sabar dalam menunggu datangnya pertolongan Tuhan dan tidak menunggu-nunggu datangnya pertolongan.[32]

Dengan demikian sabar itu erat hubungannya dengan pengendalian diri, pengendalian sikap, dan pengendalian emosi. Apabila seseorang telah mampu mengontrol dan mengendalikan nafsunya, maka sikap dan daya sabar itu akan tercipta. Terdapat banyak ayat di Al-Qur'an berkenaan dengan sabar, diantaranya QS. Al-Ahqaf, 46: 35 QS. An-Nahl, 16:127.

---

[29] Qomar Kailani, *Fi al-Tasawuf al-Islam* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1969), 34

[30] Al-Ghazali, *Ihya Ulum ad-Din,* 235

[31] Mahmud Yunus, *Kamus Bahasa Arab*, 321.

[32] Abudin Nata, *Akhlak Tasawuf*, 201.

Sabar diartikan sebagai suatu keadaan jiwa yang kokoh, stabil, dan konsekuen dalam pendirian. Sikap sabar dilandasi oleh anggapan bahwa segala sesuatu yang terjadi merupakan kehendak (iradah) Tuhan. Tercapainya karakter sabar merupakan respon dari keyakinan yang dipertahankan. Dengan kata lain, keyakinan adalah landasan sabar.

6. Tawakal

Tawakal (*at-tawakkul*) diartikan sebagai kepasrahan secara penuh kepada Allah setelah melakukan suatu usaha. Bagi sufi, segala rencana dan usaha itu tidak dapat dipastikan, namun harus diserahkan sepenuhnya kepada Allah untuk berhasil atau tidak. Dalam kaitan ini, al-Ghazali pernah mengungkapkan bahwa manusia hanyalah merencanakan dan mengusahakan, tetapi Tuhanlah yang menentukan hasilnya.[33]

Secara harfiah, tawakal berarti menyerahkan diri.[34] Secara umum pengertian tawakal adalah pasrah secara bulat kepada Allah setelah melaksanakan suatu rencana dan usaha. Tidak boleh memastikan terhadap suatu rencana yang telah disusun, tetapi harus bersikap menyerahkannya kepada Allah. Manusia hanya bisa merencanakan dan mengusahakan, tetapi Tuhan yang menentukan hasilnya. "*Kemudian apabila kamu telah membulatkan tekad maka bertawakkallah kepada Allah. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertawkkal kepada-Nya".* (QS. Ali Imran, 3:121).

Akan tetapi bagi kaum sufi pengertian tawakal itu tidak cukup kalau hanya sekedar menyerahkan diri seperti itu. Mereka mempunyai citra tersendiri. Ini berarti bahwa dalam segala hal, baik sikap maupun perbuatan harus diterima dengan tulus. Apapun yang terjadi adalah diluar pintu usaha, tetapi semuanya itu datang dari Allah. Menyerah bulat kepada kuasa Allah. Tidak meminta, tidak menolak dan tidak menduga-duga. Nasib apapun yang diterima itu adalah karunia Allah.

---

[33] Al-Ghazali, *Ihya Ulum ad-Din*, 240

[34] Mahmud Yunus, *Kamus Bahasa Arab*, 506.

Sikap seperti inilah yang diupayakan oleh seorang sufi, agar jiwanya tenang, berani dan ikhlas dalam hidupnya walau apapun yang dialami.

7. Ridha

Secara harfiah ridha artinya rela, senang, atau suka.[35] Harun Nasution mengatakan ridha berarti tidak berusaha untuk menentang *qadha* dan *qadar* Tuhan. Menerima *qadha* dan *qadar* dengan hati yang senang. Mengeluarkan perasaan benci dari hati sehingga yang tinggal didalamnya hanya perasaan senang dan gembira. Mereka senang malapetaka sebagaimana merasa senang menerima nikmat. Tidak meminta surga dari Allah dan tidak meminta dijauhkan dari neraka. Tidak berusaha sebelum datangnya *qadha* dan *qadar*, tidak merasa pahit dan sakit sesudah turunnya *qadha* dan *qadar*, malahan perasaan cinta bergelora di waktu turunnya cobaan yang berat.[36]

Ridha, menurut al-Junaid adalah meninggalkan usaha. Menurut Dzu an-Nun al-Mishri, ridha itu adalah senangnya hati dengan ketentuan-ketentuan yang telah digariskan.[37]. Artinya, bagi seorang sufi dengan ridhanya, maka ia tidak menentang *qadha* dan *qadar* Tuhan, semua ketentuan dari Tuhan diterima dengan senang hati.

Pengertian ridha ini merupakan perpaduan antara sabar dan tawakal sehingga melahirkan sikap mental yang merasa tenang dan senang menerima segala situasi dan kondisi. Ia mengandung makna menerima dengan lapang dada dan hati terbuka terhadap apa saja yang datang dari Allah, baik dalam menerima serta melaksanakan ketentuan-ketentuan agama maupun berkenaan dengan masalah nasib dirinya. Suka dan duka, diterima dengan gembira, sebab apapun yang datang itu, adalah ketentuan Allah yang Maha Kuasa. Sikap mental seperti ini tumbuh melalui usaha demi usaha, perjuangan demi perjuangan mengikis habis segala perasaan gundah dan benci sehinga yang tinggal dalam hatinya hanya perasaan senang dan bahagia. Apapun yang

---

[35] Mahmud Yunus, *Kamus Bahasa Arab*, 142.

[36] Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisme dalam Islam*, 69.

[37] Al-Kalabazi, *Ta'aruf fi Mazhab al- Tasawuf*, 121.

datang dan pergi ia tetap bahagia. Sebagaimana dalam hadist Nabi menegaskan :

"Sesungguhnya Aku ini Allah, tiada Tuhan selain Aku. Barangsiapa yang tidak bersabar atas cobaan-Ku, tidak bersyukur atas segala nikmat-Ku serta tidak rela terhadap keputusan-Ku, maka hendaknya ia keluar dari kolong langit dan cari Tuhan selain Aku".[38]

Apabila seorang sufi telah mancapai maqam ridha ini, maka berarti dia telah mencapai suatu tahap yang mengantarkannya kepada sifat yang mendekati kesempurnaan. Oleh karena itu, di kalangan sufi sendiri terdapat perbedaan pendapat tentang ridha ini. Menurut Qomar Kailani, sebagian besar sufi berpendapat bahwa ridha adalah *maqam* terakhir dari perjalanan sufi. Tetapi, bagi sufi yang mengakui adanya *ittihad* maka *maqam* itu masih berlanjut kepada *maqam* lain, seperti *mahabbah, ma'rifah, al-fana',* hingga mencapai *ittihad.*[39]

B. Al-Ahwal

Menurut ahli sufi *al-ahwal* adalah situasi kejiwaan yang diperoleh seseorang sebagai karunia Allah, bukan dari hasil usahanya. Sebagaimana masalah *maqamat*, dalam menentukan jumlah dan susunan *ahwal* ini, juga terdapat perbedaan pendapat dikalangan sufi. Dalam buku ini hanya akan di uraikan yang terpenting dan dikenal umum di kalangan sufi.

Datangnya kondisi mental itu tidak menentu, terkadang datang dan pergi berlangsung sangat cepat. Keadaan seperti itu disebut "*lawaih*". Adapula yang datang dan perginya kondisi mental itu dalam tempo yang panjang dan lama, ini disebut "*bawaidh*". Dan apabila kondisi mental itu secara terus-menerus dan menjadi kepribadian, itulah yang disebut "*al-hal*". Menurut al-Qusyairi, *al-hal* itu selalu ber-

[38] Abudin Nata, *Akhlak Tasawuf*, 204.
[39] Qomar Kailani, *Fi al-Tasawuf al-Islam*, 35.

gerak naik setingkat demi setingkat sampai ke titik kulminasi, yaitu puncak kesempurnaan rohani.[40]

Al-hal merupakan manivestasi dari *maqam* yang telah dilalui para sufi. Ini berarti bahwa orang yang pantas menerima *al-hal* itu adalah orang yang berusaha ke arah itu. Kalau *maqam* merupakan tingkatan sikap hidup yang dapat dilihat dari tingkahlaku perbuatan seseorang, maka *al-hal* adalah kondisi mental yang sifatnya abstrak. Ia tidak dapat dilihat hanya dapat dipahami dan dirasakan oleh orang yang mengalaminya.

Sebagaimana halnya dengan *maqam*, dalam jumlah dan formasi *al-hal* ini juga terdapat perbedaan pendapat dikalangan ahli sufi. Diantara sekian banyak nama dan sifat al-hal itu yang terpenting dan populer adalah :

1. Muraqabah (*Meditation*)

Muraqabah merupakan pangkal kebaikan. Ia dapat dicapai setelah melakukan *muhasabah* terhadap amal perbuatan sendiri. Pasca *muhasabah*, seseorang akan mengetahui kelebihan dan kekurangan dirinya untuk kemudian memperbaiki keadaan diri dengan Tuhannya. Dengan demikian ingatannya selalu tertuju kepada Allah dan Allah selalu memperhatikan apa yang diperbuatnya, mendengar apa yang di katakannya.

Muraqabah merupakan salah satu sikap mental yang tinggi, yang mengandung adanya kesadaran diri selalu berhadapan dengan Allah dalam keadaan diawasi-Nya.[41] Kesadaran yang demikian menumbuhkan sikap selalu siap dan waspada. Sikap mental *muraqabah* ini adalah salah satu sikap yang selalu memandang Allah dengan mata hatinya atau *vision of the heart*. Sebaliknya iapun sadar bahwa Allah juga selalu memandang kepadanya dengan penuh perhatian. Orang yang memperoleh sikap mental *muraqabah* ini sudah pasti akan selalu berusaha menata dan membina kesucian

---

[40] A. Rivay Siregar, *Tasawuf dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme,* 148.

[41] Al-Kalabazi, *Ta'aruf fi Mazhab al- Tasawuf*, 128

diri dan amalnya. Karena ia selalu dalam pengawasan Allah serta selalu berhadapan dengan Allah.[42]

Dalam hal ini, *muraqabah* sejalan dengan pengertian *ihsan* sebagaimana yang diisyaratkan oleh al-Hadist. Jadi, *muraqabah* adalah siap dan siaga setiap saat untuk meneliti keadaan diri sendiri.[43]

Menurut kalangan sufi, *muraqabah* yang itu diartikan dimaksudkan sebagai upaya mawas diri, merupakan usaha meneliti dan merenung apakah tindak tanduk setiap harinya telah sesuai dengan apa yang di kehendaki oleh Allah atau bahkan menyimpang dari yang dikehendaki-Nya.

Adapun *muraqabah* tersebut dapat dibagi kepada 3 bagian. Pertama, *muraqabah al-qalbi*, yakni kewaspadaan dan peringatan kepada hati, agar tidak keluar daripada kehadirannya dengan Allah. Kedua, *muraqabah ar-ruh,* yakni kewaspadaan dan peringatan terhadap ruh agar selalu dalam pengawasan dan pengintaian Allah. Ketiga, *muraqabah as-sirri,* yakni kewaspadaan dan peringatan terhadap *sir* (rahasia) agar selalu meningkatkan amal ibadahnya dan memperbaiki adabnya.

"Barang siapa yang *muraqabah* dengan Allah dalam hatinya maka Allah akan memeliharanya dari berbuat dosa pada anggota tubuhnya".

Dengan demikian *muraqabah* merupakan hasil dari pengetahuan dan pengenalan seseorang terhadap Allah, hukum-hukumnya dan janji dan ancaman Nya. Apabila sikap *muraqabah* ini telah berakar kuat dalam jiwa seseorang, seluruh budi pekertinya menjadi baik, selamatlah dia dari bencana akhirat dan di dunia ini dia menjadi orang yang betul-betul beriman.

2. Khauf *(Fear)*

Al-khauf menurut sufi adalah suatu sikap mental merasa takut pada Allah karena kurang sempurna pengabdi-

---

[42] "Kejiwaan Karyawan Dalam Proses Era Persaingan Bisnis Telekomunikasi", dalam *http://khuntum.wordpress.com*, diunggah tanggal 21 Agustus 2008.

[43] Al-Kalabazi, *Ta'aruf fi Mazhab al-Tasawuf*, 58-61.

annya. Takut dan khawatir kalau-kalau Allah tidak senang kepadanya. Karena adanya perasaan seperti itu, maka ia selalu berusaha untuk memperbaiki dan lebih meningkatkan amal dan perbuatannya dan jangan sampai menyimpang dari apa yang dikehendaki oleh Allah. Perasaan *khauf* ini timbul karena pengenalan dan rasa kecintaan kepada Allah sudah mendalam sehingga ia khawatir kalau-kalau yang dicintainya itu melupakannya atau takut kepada siksa Allah.

Al-khauf adalah suatu perasaan takut kepada Allah yang dimiliki oleh seorang sufi. Sehingga dikatakan bahwa seorang sufi yang *kha'if*, memiliki perasaan takut akan dirinya jika tidak diperhatikan oleh Allah melebihi takutnya kepada musuh-musuhnya.[44] Dengan keadaan semacam ini, maka seorang sufi akan selalu berbuat dan bertindak yang diperkirakannya tidak akan menyimpang dari kesenangan Allah kepadanya.

Rasa takut dapat mendorong seseorang untuk mempertinggi nilai dan kadar pengabdiannya dengan harap (*raja'*), ampunan dan anugerah dari Allah. Oleh karena itu, ajaran *khauf* dan *raja'* merupakan sikap mental yang bersifat introspreksi, mawas diri, dan selalu memikirkan kehidupan yang akan datang, yaitu kehidupan abadi.

Sikap mental *khauf* merangsang seseorang untuk melakukan hal-hal yang baik dan mendorongnya untuk menjauhi perbuatan jelek, jahat dan maksiat. Ibn Qudamah al-Muqaddasi mengemukakan bahwa *khauf* mendorong orang untuk lebih banyak beramal, karena hanya dengan ilmu dan amal orang dapat mendekatkan diri kepada Allah. Sementara itu Abu al-Katim al-Hakim menyatakan bahwa siapa yang takut akan sesuatu maka ia akan lari dari sesuatu yang ditakutinya itu. Namun siapa yang takut kepada Allah maka bertambah taatlah ia kepada-Nya dan selalu menjauhkan diri dari berbagai perbuatan yang tidak diridhai-Nya.

Imam al-Qusyairiy mengemukan dengan mengutip perkataan Ali Daqaq bahwa perasaan takut itu terbagi kepada tiga tingkatan yaitu *khauf*, *khasyyah* dan *haibah*.

---

[44] Al-Kalabazi, *Ta'aruf fi Mazhab al- Tasawuf*, 116.

Khauf adalah sebagian dari iman sebagaimana yang dinyatakan dalam Alquran dlm surat Ali 'Imran (3) 175: "Sesungguhnya mereka itu tidak lain hanyalah syaitan yang menakut-nakuti (kamu) dengan kawan-kawannya (orang-orang musyrik Quraisy) karena itu janganlah kamu takut kepada mereka tetapi takutlah kepada Ku jika kamu benar-benar orang yang beriman".

Khasyyah merupakan sesuatu bentuk takut yang disertai dengan membesarkan dan mengagungkan Allah. Hal ini hanya dapat dilakukan oleh orang-orang yang memiliki ilmu pengetahuan sebagaimana firman Allah:[45] "Dan demikian (pula) di antara manusia, binatang-binatang melata dan binatang-binatang ternak ada yang bermacam-macam warnanya (dan jenisnya). Sesungguhnya yang takut kepada Allah di antara hamba-hamba-Nya, hanyalah ulama (orang-orang yang mengetahui kebesaran dan kekuasaan Allah). Sesungguhnya Allah Maha perkasa lagi Maha Pengampun."

Haibah adalah salah satu syarat pengetahuan *ma'rifah* kepada Tuhan yakni takut akan peringatan siksa yang dialaminya. Seperti yang dijelaskan dalam Alquran *"Dan Allah memperingatkan kamu terhadap diri (siksa) Nya dan hanya kepada Allah kembali (mu)."*[46]

3. Raja' *(Hope)*

Al-raja' yang arti dasarnya mengharap, oleh para sufi dimaknakan sebagai suatu sikap mental yang optimis dalam memperoleh serta berharap pada karunia dan nikmat Allah yang disediakan bagi hamba-hamba-Nya yang shaleh. Harapan penting lainnya adalah berupa diterimanya amal perbuatan yang dilakukannya.[47] Oleh karena Allah Maha Pengasih, Maha Pengampun dan Maha Penyayang, maka seorang hamba yang taat, merasa optimis akan memperoleh limpahan karunia ilahi. Jiwanya penuh pengharapan akan mendapat ampunan, merasa lapang dada penuh gairah menanti rahmat dan kasih sayang Allah. Perasaan optimis akan memberi semangat dan gairah dalam melakukan *muja-*

---

[45] Q.S. Fathir, 35, 28.
[46] Q.S. Ali Imran, 3, 28.
[47] Qomar Kailani, *Fi al-Tasawuf al-Islam*, 64.

hadah, terus beribadah dalam upaya mewujudkan keinginan yang lebih tinggi.

Adapun hakekat *raja'* ialah lapang hati (dada) dalam menantikan sesuatu yang diharapkan pada masa yang akan datang, dalam hal yang mungkin terjadi. Sebagai contoh, seorang petani yang selalu memilih tanah yang subur untuk bercocok tanam, kemudian menyiram tanamannya itu dikala diperlukan; dan memeliharanya dengan memotong rumput, juga menghilangkan dari hal-hal yang membutnya rusak. Setelah itu, petani tersebut menunggu masa panennya, tidak lupa pula memohon kepada Allah agar tanamannya terpelihara dan mendapatkan hasil yang memuaskan. Sikap yang demikian dinamakan dengan *raja'*. Jadi sebenarnya kendati *raja'* ini merupakan sikap mental untuk berharap sesuatu, namun merupakan harapan kosong, jika tanpa disertai usaha dan doa untuk mendapatkan sesuatu yang menjadi harapan tersebut.

Hal ini sebagaimana firman Allah dalam Alquran: "*Sesungguhnya orang- orang yang beriman, orang-orang yang berhijrah dan berjihad di jalan Allah, mereka itu mengharapkan rahmat Allah, dan Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.*" [48]

Dikalangan sufi harapan utama bagi mereka adalah agar menjadi orang yang mencintai dan dicintai Allah, dapat mendekatkan diri kepada-Nya dan dapat bertemu dengan-Nya di akhirat kelak, sebagaimana ditegaskan-Nya dalam Alquran, "*Barangsiapa yang mengharap pertemuan dengan Allah, maka sesungguhnya waktu (yang dijanjikan) Allah itu, pasti datang. Dan Dialah Yang Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.*"[49]

4. Syauq *(Longing)*

Al-syauq atau kerinduan adalah kondisi kejiwaan yang menyertai rasa cinta (*mahabbah*) memancar dari dalam hati. *Al-Syauq* merupakan rasa rindu yang memancar dari kalbu karena gelora cinta yang murni. Setiap denyutan jantung, detak kalbu dan desa nafas, ingatan hanya tertuju kepada

---

[48] Q.S. Al-Baqarah, 2:218.
[49] Q.S. Al-Ankabut, 29:5.

Allah. Inilah yang disebut *al-syauq*. Perasaan rindu yang ditujukan kepada Allah ini, dijadikan sebagai pendorong untuk selalu berada sedekat mungkin dengan Allah.[50]

Pengenalan yang mendalam tentang Allah akan melahirkan rasa senang dan gairah. Rasa senang ini akan melahirkan rasa cinta dan kemudian melahirkan rasa rindu yang mendalam. Rindu ingin bertemu, hasrat selalu bergelora ingin selalu bersama Allah.

Bila ditelusuri lebih lanjut pada hakikatnya terlalu banyak rahasia Allah yang memang tidak terbatas. Dari rahasia yang tak terbatas itu, hanya sebagian kecil saja yang Ia singkapkan kepada hamba-Nya dan inipun tidak semua hamba dapat mengetahuinya. Orang yang *'arif* mengetahui sebagian rahasia Allah tadi namun mereka tidak akan mengetahui seluruhnya. Pengetahuan manusia sangat terbatas, yang belum diketahui lebih banyak dari pada yang sudah diketahui. Karena itulah timbul kerinduan untuk mengetahuinya dan rindu itu akan berakhir di hari akherat kelak, hal itu akan berupa *ru'yah* (melihat Tuhan), *liqa'* (bertemu Allah) dan *musyahadah* (menyaksikan Allah).

5. Uns *(Intimacy)*

Al-Uns atau rasa keakraban adalah suatu kondisi mental atau keadaan jiwa dan seluruh perasaan yang tertuju pada suatu titik sentral, yaitu Allah. Dalam kondisi ini, hanya Allah saja yang menjadi pusat perhatian, perasaan, harapan dan ingatan. Tidak ada yang ingin dirasa, tidak ada yang diingat, tidak ada yang diharapkan kecuali Allah. Segenap jiwa raganya terpusat bulat sehingga ia seakan-akan tidak menyadari dirinya lagi dan berada dalam situasi hilang ingatan terhadap alam sekitarnya.

Sedemikian kuatnya rasa *uns* ini, Dzu an-Nun al-Mishri menggambarkan bahwa seandainya seorang sufi itu dilemparkan ke neraka, ia tidak akan merasakan panasnya. Atau sebagaiamana yang digambarkan oleh al-Junaid bahwa apa-

---

[50] Qomar Kailani, *Fi al-Tasawuf al-Islam*, 359.

bila tubuh seorang sufi dalam kondisi *uns* ditusuk dengan pedang, maka ia tidak akan merasakan sakitnya [51].

6. Musyahadah *(Contemplation)*

Secara etimologi (*harfiah*), *al-musyahadah* berarti menyaksikan dengan mata kepala sendiri. Sedangkan menurut terminology dikalangan sufi, *al-musyahadah* diartikan dengan menyaksikan secara jelas dan sadar apa yang dicarinya itu. Dalam hubungan ini apa yang dicarinya itu adalah Allah SWT. Jadi, seseorang sufi telah merasa berjumpa dengan Allah.[52]

Selanjutnya al-Kalabazi mengemukakan bahwa dalam *musyahadah* ini, seringkali diungkapkan beberapa istilah yang mengandung maksud tertentu atau bertujuan memberikan penjelasan tentang *musyahadah,* yaitu istilah *muhadharah, mukasyafah, ghaibah, syahwu,* dan *sakar.*

Dua kata yang hampir sama maksudnya dengan *musyahadah,* adalah *muhadharah* dan *mukasyafah*. *Muhadharah* adalah adanya perasaan telah hadirnya atau beradanya Allah di dalam hatinya, dan sebagai kelanjutannya terjadilah *mukasyafah* yaitu tersingkapnya tabir yang menjadi kesenjangan antara sufi dengan Allah. Dengan demikian tercapailah *musyahadah*. Orang yang telah memperoleh *muhadharah* disebut *hudhur,* yaitu apabila seseorang telah merasakan hadirnya Allah dalam hatinya secara terus menerus sehingga yang dirasa dan diingatnya hanya Allah.

Adapun *ghaibah* yakni keadaan yang terjadi setelah *mukasyafah*. Maknanya adalah hilangnya kesadaran terhadap apapun termasuk diri sendiri, kecuali Allah. Dalam hal ini seorang sufi dapat melupakan segala-galanya kecuali Allah. *Syahwu* merupakan kelanjutan dari *ghaibah,* yakni bangkit kembali kesadaran seorang sufi setelah mencapai *ghaibah*. Sedangkan *sakar* artinya keadaan seorang sufi yang tidak lagi menyadari segala apa yang terjadi, semuanya tercurah pada Tuhan.[53]

---

[51] Al-Kalabazi, *Ta'aruf fi Mazhab al- Tasawuf*, 127.
[52] Al-Kalabazi, *Ta'aruf fi Mazhab al- Tasawuf*, 141.
[53] Al-Kalabazi, *Ta'aruf fi Mazhab al- Tasawuf*, 140-141.

Dalam kondisi seperti ini, seseorang memperoleh tingkat *ma'rifah*, yakni satu situasi dimana seseorang seakan-akan menyaksikan dan mengenal Allah secara jelas dengan seluruh ekspresinya atau melalui mata hatinya (*vision of the heart*). Penyaksian akan Allah ini, melahirkan rasa cinta kasih atau *mahabbah* melalui ruh dan akhirnya dapat dipandang oleh sirr, dengan demikian bertemulah atau *musyahadah* si sufi dengan apa yang dicarinya.

Pertemuan dan perjumpaan dengan Allah itu oleh sebagian sufi digambarkan seakan-akan masih ada kesenjangan atau jarak antara sufi dengan Allah. Namun sebahagian sufi lagi menuturkan bahwa adapula yang merasa dan mengatakan bahwa ia sudah tumbuh dengan Allah atau terjadi *ittihad*.

7. Thuma'ninah *(Tranguillity)*

Secara etimologi (*harfiah*), *thuma'ninah* berarti tenang, damai dan tenteram. Tidak ada rasa was-was atau khawatir, tidak ada yang dapat mengganggu perasaan dan pikiran, karena seorang sufi sudah mencapai tingkat kebersihan jiwa yang paling tinggi. Setelah sekian lama ia berjalan, sekian berat perjuangan yang dihadapi, akhirnya sampailah ia ke ujung perjalanan, yaitu berkomunikasi secara langsung dengan Allah yang dicari, yang dicintai dan dirindui. Ia mampu mengadakan dialog secara langsung karena sudah dekat dengan Allah, karenanya ia merasa tenang bahagia, damai dan tenteram.

Berkenaan dengan *thuma'ninah* atau dalam bahasa Alquran disebut dengan istilah *muthma'ninah*, hal ini dapat dilihat dalam Alquran: *"Dan Allah telah membuat suatu perumpamaan (dengan) sebuah negeri yang dahulunya aman lagi tentram, rezkinya datang kepadanya melimpah ruah dari segenap tempat tetapi (penduduk)nya mengingkari ni'mat-ni'mat Allah; karena itu Allah merasakan kepada mereka pakaian kelaparan dan ketakutan, disebabkan apa yang selalu mereka perbuat"*.[54]

Dalam ibadah, berzikir, shalat dan berdoa diperlukan sikap *thuma'ninah* agar ibadah yang dilakukan dapat ter-

---

[54] QS. an-Nahl, 16, 112.

fokus dan dapat mencapai ke-*khusyu'*-an. Sebagaimana yang ditegaskan dalam Alqur'an: *"Maka Kami memperkenankan do'anya dan Kami anugerahkan kepadanya Yahya dan Kami jadikan isterinya dapat mengandung. Sesungguhnya mereka adalah orang-orang yang selalu bersegera dalam (mengerjakan) perbuatan-perbuatan yang baik dan mereka berdo'a kepada Kami dengan harap dan cemas. Dan mereka adalah orang-orang yang khusyu' kepada Kami"*.[55]

8. Yaqin *(Certainty)*

Al-yaqin, secara *harfiyah* bermakna keyakinan, jelas, kepastian suatu perkara yang jelas, pasti kebenarannya. Di kalangan sufi terdapat ungkapan bahwa yakin itu adalah perasaan mantapnya pengetahuan yang diperoleh dari pertemuan secara langsung dengan Allah. Dengan demikian, *al-yaqin* adalah kepercayaan yang kokoh dan tak tergoyahkan tentang kebenaran pengetahuan yang ia miliki, karena ia sendiri telah menyaksikannya dengan segenap jiwanya dan telah merasakan dengan seluruh ekspresinya serta dipersaksikan oleh segenap eksistensialnya.

Perpaduan antara pengetahuan yang luas dan mendalam kepada Allah dengan rasa cinta dan rindu yang bergelora ditambah lagi dengan perjumpaan secara lagsung dengan Allah, maka tertanam dan tumbuhlah perasaan yang mantap dalam jiwa bahwa dialah yang dicari itu. Perasaan mantapnya pengetahuan yang diperoleh dari pertemuan secara langsung tersebut, inilah yang disebut *al-yaqin*.

Mencapai tingkat *musyahadah* dan *al-yaqin* itu menurut pengakuan sufi amat sulit dan jarang orang yang memperoleh karunia semulia itu. Mereka yang sudah menerima karunia semulia itu adalah para wali yang sudah sampai pada tingkat insan kamil.

Apabila seseorang sudah sampai pada tingkat tertinggi, hal itu bukan berarti selesailah perjuangannya sebagai seorang sufi. Sebab karakteristik tasawuf sebagai sebuah pengalaman spiritual adalah menuntut pengulangan dan pemeliharaan yang tiada hentinya sampai akhir hayatnya.

---

[55] Q.S. al-Anbiya', 21, 90.

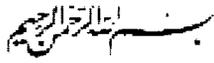
Selain melaksanakan berbagai kegiatan dan usaha sebagaimana yang telah disebutkan, seorang sufi juga harus melakukan serangkaian kegiatan mental yang berat. Kegiatan mental tersebut seperti *riyadhah,* latihan mental dengan melaksanakan zikir dan *tafakkur* yang sebanyak-banyaknya serta melatih diri dengan sifat yang terdapat dalam *maqam*. Selanjutnya *Mujahadah* berarti berusaha sungguh-sungguh dalam melaksanakan perintah Allah. Kemudian *khalwat* berarti menyepi atau bersemedi, dan *uzlah* berarti mengasingkan diri dari pengaruh keduniaan. Dan *Muraqabah* berarti menjalankan cara hidup sebagai sufi dengan zikir.

Berkenan dengan *al-yaqin* ini, Alquran menjelaskan dalam Q.S.at-Takasur (102) 5-7: "Janganlah begitu, jika kamu mengetahui dengan pengetahuan yang yakin, niscaya kamu benar-benar akan melihat neraka jahim, dan sesungguhnya kamu benar-benar akan melihatnya dengan *'ain al-yaqin*".

Di dalam Alqur'an disebutkan bahwa ada tiga istilah tentang *al-yaqin*, yaitu *'ilm al-yaqin* dan *'ain al-yaqin* serta *haq al-yaqin*. *'Ilm al-yaqin* berarti pengetahuan yang yakin yakni suatu keyakinan yang telah diperoleh manusia yang merupakan hasil dari akal pikirannya dalam memikirkan (*tafakur*) dan memperhatikan bukti dan dalil. Sedangkan *'ain al-yaqin* berarti melihat secara jelas dan pasti, yakni keyakinan yang kuat yang diperoleh seseorang dengan perantaraan *kasyf* dan limpahan karunia Allah. Sedangkan *haq al-yaqin*, yakni suatu keyakinan yang diperoleh seseorang setelah menyaksikan dengan mata kepalanya atau mata hatinya sebagaimana dijelaskan dalam Alquran: *"Sesungguhnya (yang disebutkan ini) adalah suatu keyakinan yang benar."*[56]

Dari ketiga hal di atas yang berkenaan *al-yaqin*, maka *haq al-yaqin* sesungguhnya adalah keyakinan yang paling benar dan paling dapat dibuktikan.

---

[56] Q.S Al-Waqi'ah, 56:95.

BAB VI

TASAWUF : AKHLAKI DAN FALSAFI

A. Tasawuf Akhlaki Dalam Lintasan Sejarah

Dalam sejarah perkembangannya, para ahli membagi tasawuf menjadi dua bagian, yaitu tasawuf yang mengarah pada teori-teori perilaku (*akhlaki*) dan tasawuf yang mengarah pada teori-teori rumit dan memerlukan pemahaman mendalam (falsafi).[1]

Tasawuf, pada awalnya merupakan perkembangan dari pemahaman tentang makna ajaran-ajaran Islam. Sejak zaman sahabat dan *tabi'in*, kecenderungan pandangan orang terhadap ajaran Islam secara lebih analitis sudah muncul. Ajaran Islam dipandang dari dua aspek, yaitu aspek lahiriah (seremonial) dan aspek batiniah (spiritual). Pendalaman dan pengamalan aspek spiritual yang dimaksudkan untuk membersihkan jiwa, mulai terlihat sebagai hal yang paling utama, namun tentu saja tanpa mengabaikan aspek lahiriah. Aspek spiritual ini memberikan sebuah nuansa yang berbeda karena memiliki orientasi lebih dalam terutama cara hidup yang lebih mengutamakan rasa, keagungan Tuhan, serta kebebasan dari egoisme.

Perkembangan tasawuf dalam Islam telah mengalami beberapa fase, yaitu fase asketisme yang tumbuh pada abad pertama dan kedua hijriyah. Sikap asketisme ini ba-

---

[1] Abduddin Nata, *Akhlak Tasawuf* (Jakarta: Rajawali Press, 2003), 17.

nyak dipandang sebagai pengantar kemunculan tasawuf. Pada fase ini, terdapat individu-individu dari kalangan muslim yang lebih memusatkan dirinya pada ibadah. Mereka menjalankan konsepsi asketis dalam kehidupan, yaitu tidak mementingkan makanan, pakaian, maupun tempat tinggal. Mereka lebih banyak beramal untuk hal-hal yang berkaitan dengan kehidupan akhirat, yang menyebabkan mereka lebih memusatkan diri pada jalur kehidupan dan tingkah laku yang asketis. Tokoh yang sangat populer dari kalangan mereka adalah Hasan al-Bashri (w. 110 H) dan Rabi'ah al-Adawiyah (w. 185 H) yang dijuluki sebagai *zahid.*[2]

Pada abad ketiga hijriyah, para sufi mulai menaruh perhatian terhadap hal-hal yang berkaitan dengan jiwa dan tingkah laku. Perkembangan doktrin-doktrin dan tingkah laku sufi ini, ditandai dengan upaya penegakan moral ditengah masyarakat yang mengalami krisis akhlak. Pada akhirnya tasawufpun berkembang menjadi ilmu moral keagamaan sehingga mendorong munculnya kajian tehadap hal-hal yang berkaitan dengan akhlak.[3]

Kajian yang berkenaan dengan akhlak ini menjadikan tasawuf terlihat sebagai amalan yang sangat sederhana dan mudah dipraktekkan oleh semua orang. Kesederhanaannya dapat terlihat dari kemudahan landasan-landasan alur berpikirnya. Tasawuf pada alur yang sederhana kelihatannya banyak ditampilkan oleh kaum salaf. Perhatian mereka lebih tertuju pada realitas pengamalan Islam dalam praktek yang lebih menekankan perilaku manusia yang terpuji.

Kaum salaf tersebut melaksanakan amalan-amalan tasawuf dengan menampilkan akhlak atau moral yang terpuji, dengan maksud memahami kandungan batiniah ajaran Islam yang mereka nilai banyak mengandung muatan anjuran untuk berakhlak terpuji. Kondisi ini mulai berkembang di tengah kehidupan lahiriah yang sangat formal, namun tidak diterima sepenuhnya oleh mereka yang mendambakan konsistensi pengamalan ajaran Islam hingga aspek terdalam. Oleh karena itu, ketika mereka menyaksikan ketidak-

---

[2] Rosihan Anwar dan Mukhtar Solihin, *Ilmu Tasawuf* (Bandung: CV.Pustaka Setia, 2000), 49-50.

[3] Rosihan Anwar dan Mukhtar Solihin, *Ilmu Tasawuf* , 50.

beresan perilaku disekitarnya, mereka menanamkan kembali akhlak mulia. Pada masa inilah tasawuf identik dengan akhlak.

Tasawuf akhlak tersebut berkembang sampai saat sekarang ini. Walaupun sebelumnya banyak muncul jenis tasawuf lain yang lebih menonjolkan pemikiran yang eksklusif, tetapi setelah abad ke-5 hijriyah, tasawuf akhlaki terus tumbuh dan berkembang. Pada abad tersebut tasawuf ini tersebar luas dikalangan dunia islam. Fondasinya begitu dalam terpancang untuk jangka waktu yang lama pada berbagai lapisan masyarakat Islam.

B. Makna dan Esensi Tasawuf Akhlaki

Tasawuf, pada dasarnya adalah ilmu tentang moral Islam. Aspek moral ini berkaitan dengan pembahasan tentang jiwa, klasifikasinya, kelemahannya, penyakit dan sekaligus mencari jalan keluarnya atau pengobatannya. Bagi sufi, untuk merehabilitasi sikap mental yang tidak baik tersebut, diperlukan terapi yang tidak cukup hanya dari aspek lahiriah, namun juga batiniah dengan melakukan amalan dan latihan kerohanian (*riyadhah*) yang cukup berat. Tujuannya adalah menguasai hawa nafsu dan menekannya dalam rangka pembersihan jiwa untuk dapat berada sedekat mungkin dengan Sang Khalik.[4] Dengan kata lain, *taqarrub* kepada Allah hanyalah dengan kesucian jiwa yang melalui tasawuf akhlaki.[5]

Pada tasawuf akhlaki pendekatan yang digunakan adalah pendekatan akhlak yang tahapannya terdiri dari *takhalli* (mengosongkan diri dari akhlak yang buruk), *tahalli* (menghiasi dengan akhlak yang terpuji), dan *tajalli* (terbukanya dinding penghalang (*hijab*) antara manusia dengan Tuhan, sehingga Nur Ilahi tampak jelas padanya.[6]

---

[4] Asmaran As., *Pengantar Studi Tasawuf* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996), 66.

[5] Usman Said, *Pengantar Ilmu Tasawuf* (Medan: Naspar Djaja, 1982), 95.

[6] Abuddin Nata, *Akhlak Tasawuf* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada Jakarta, 2009), 18.

Tasawuf akhlaqi yang terus berkembang semenjak zaman klasik Islam hingga zaman modern sekarang sering di gandrungi orang karena penampilan paham atau ajaran-ajarannya yang tidak terlalu rumit. Tasawuf seperti ini banyak berkembang di dunia Islam, terutama di Negara-negara yang dominan bermazhab Syafi'i.

Pada mulanya, tasawuf itu ditandai ciri-ciri psikologis dan moral, yaitu pembahasan analisis tentang jiwa manusia dalam menciptakan moral yang sempurna.[7] Adapun ciri-ciri tasawuf akhlaqi antara lain:

Pertama; melandaskan diri pada Al-Qur'an dan As-Sunnah. Tasawuf jenis ini, dalam pengamalan ajaran-ajarannya, cenderung memakai landasan Qur'ani dan Hadis sebagai kerangka pendekatannya. Mereka tidak mau menerjunkan pahamnya pada konteks yang berada di luar pemahaman Al-Qur'an dan Hadis yang mereka pahami, kalau pun harus ada penafsiran, panafsiran itu sifatnya hanya hanya sekedarnya dan tidaka begitu mendalam.

Kedua; tidak menggunakan berbagai terminologi filsafat sebagaimana terdapat pada ungkapan *syathahat.* Terminologi yang dikembangkan tasawuf Sunni lebih transparan, sehingga tidak kerap bergelut dengan terma-terma *syathatat.* Walaupun ada tema yang mirip *syathahat*, itu di anggapnya merupakan pengalaman pribadi dan mereka tidak menyebarkannya kepada orang lain. Pengalaman yang ditemukan itu mereka anggap pula sebagai sebuah *karamah* atau keajaiban yang mereka temui. Sejalan dengan ini, Ibn Khaldun sebagaimana dikutip At-Taftazani, memuji para pengikut Al-Qusyairi yang beraliran Sunni, karena dalam aspek ini mereka memang meneladani para sahabat. Pada diri sahabat dan tokoh angkatan *salaf* telah banyak terjadi kekeramatan seperti itu.

Ketiga, lebih bersifat mengajarkan dualisme dalam hubungan antara Tuhan dan manusia. Dualisme yang dimaksudkan disini adalah ajaran yang mengakui bahwa meskipun manusia dapat berhubungan dengan Tuhan, hu-

---

[7] Rivay Siregar, *Tasawuf dari Sufisme Klasik Ke Neo-Sufisme* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada,1999), 96.

bungannya tetap dalam kerangka yang berbeda di antara keduanya, dalam hal esensinya. Sedekat apapun manusia dengan Tuhannya tidak lantas membuat manusia dapat menyatu dengan Tuhan.

Al-Qur'an dan Hadis dengan jelas menyebutkan bahwa "inti" makhluk adalah "bentuk lain" dari Allah. Hubungan antara sang pencipta dengan yang diciptakan bukanlah merupakan salah satu persamaan, tetapi "bentuk lain". Benda yang diciptakan Allaha adalah bentuk lain dari penciptanya. Hal ini tentunya berbeda dengan paham-paham filosofis yang terkenal dengan ungkapan-ungkapan keganjilannya. Kaum sufi Sunni menolak ungkapan-ungkapan ganjil seperti yang disebutkan Abu Yazid al-Busthami dengan teori *fana'* da *baqa*-nya, Al-Hallaj dengan konsep *hulul*-nya, dan Ibnu Arabi dengan konsep *dahwatul wujud*-nya.

Keempat, kesinambungan antara hakikat dengan syari'at, dalam pengertian lebih khusus, yakni keterkaitan antara tasawuf (sebagai aspek batiniahnya) dengan fiqh (aspek lahirnya). Hal ini merupakan konsekuensi dari paham diatas. Karena berbeda dengan Tuhan, manusia dalam berkomunikasi dengan Tuhan tetap berada pada posisi atau kedudukannya sebagi objek penerima informasi dari Tuhan. Kaum sufi dari kalangan Sunni tetap memandang penting persoalan-persoalan lahiriah-formal, seperti aturan aturan yang dianut oleh fuqaha. Aturan-aturan itu bahkan sering di anggap sebagai jembatan untuk berhubungan dengan Tuhan.

Kelima, Lebih terkonsentrasi pada pembinaan, pendidikan akhlak, dan pengaobatan jiwa dengan cara *riyadhah* (latihan mental) dan langkah *takhalli, tahalli, dan tajalli.* Tasawuf akhlaki adalah taswuf yang berorientasi pada teori perilaku. Tasawuf seperti ini ada yang menyebutnya sebagai tasawuf yang banyak dikembangkan dalam kaum salaf *(salafi).* Pada mulanya, taswuf ini bercirikan untuk mengupayakan agar manusia memiliki moral atau akhlak yang sempurna. Pada periode ini, para sufi telah melihat bahwa manusia adalah makhluk jasmani dan rohani karena wujud kepribadiannya bukanlah kualitas-kualitas yang bersifat ma-

terial belaka, tetapi justru bersifat kualitas-kualitas ruhaniyah-spritual yang hidup dan dinamis.[8]

Oleh karena *tasawuf akhlaki* adalah tasawuf yang berkonsentrasi pada perbaikan akhlak, dengan menggunakan metode-metode tertentu yang telah dirumuskan, maka tasawuf ini berkonsentrasi pada upaya-upaya menghindarkan diri dari akhlak yang tercela (*mazmumah*) sekaligus mewujudkan akhlak yang terpuji (*mahmudah*).[9] Hal ini dilakukan karena di dalam diri manusia ada potensi yang disebut dengan fitrah yang cenderung kepada kebaikan, dan nafsu yang cenderung kepada keburukan. Nafsu akan menjadi baik jika ia dibersihkan dari pengaruh-pengaruh jahat dengan menanamkan ajaran-ajaran agama sejak dini sehingga tabiat nafsu yang jahat itu tidak dapat dikendalikan (QS. 91: 7-10).[10] Orang yang tidak bisa mengendalikan nafsunya dikatakan Allah sebagai orang yang menuhankan hawa nafsunya (QS. 45: 23),[11] dan menyimpang dari kebenaran (QS. 4: 135).[12]

Manusia yang cenderung mengikuti hawa nafsunya dan seringkali dikendalikan oleh dorongan keinginan pribadi,

---

[8] Muzakkir, *Studi Tasawuf* (Medan: Ciptapustaka Media Perintis, 2009), 33-34.

[9] M. Jamil, *Cakrawala Tasawuf* (Cipayung Ciputat: Gaung Persada Press, 2004), 36-37.

[10] "Dan demi jiwa serta penyempurnaannya (ciptaannya), maka Allah mengilhamkan kepada jiwa itu (jalan) kefasikan dan ketakwaannya. Sesungguhnya beruntunglah orang yang menyucikan jiwa itu, dan sesungguhnya merugilah orang yang mengotorinya." (QS. 91:7-10).

[11] "Maka pernahkah kamu melihat orang yang menjadikan hawa nafsunya sebagai tuhannya, dan Allah membiarkannya sesat berdasarkan ilmu-Nya dan Allah telah mengunci mati pendengaran dan hatinya dan meletakkan tutupan atas penglihatannya? Maka siapakah yang akan mem-berinya petunjuk sesudah Allah (membiarkannya sesat). Maka mengapa kamu tidak mengambil pelajaran?" (QS. 45:23).

[12] "Wahai orang-orang yang beriman, jadilah kamu orang yang benar-benar penegak keadilan, menjadi saksi karena Allah biar pun terhadap dirimu sendiri atau ibu bapa dan kaum kerabatmu. Jika ia kaya atau pun miskin, maka Allah lebih tahu kemaslahatannya. Maka janganlah kamu mengikuti hawa nafsu karena ingin menyimpang dari kebenaran. Dan jika kamu memutarbalikkan (kata-kata) atau enggan menjadi saksi, maka sesungguhnya Allah adalah Maha Mengetahui segala apa yang kamu kerjakan." (QS. 4:135).

pada hakikatnya telah mempertuhankan hawa nafsunya sendiri. Kondisi seperti ini membuat manusia cenderung menjurus kearah pertentangan dengan sesama sehingga ia lupa akan wujud dirinya sebagai hamba Allah yang harus berjalan diatas aturan-aturannya.[13] Lebih dari itu, hawa nafsu yang berkuasa dalam diri, akan mengakibatkan munculnya berbagai penyakit hati seperti sombong, membanggakan diri (*'ujub*), riya, buruk sangka (*su'u al-zhan*), kikir (*al-bukhl*), dan sebagainya. Seluruh penyakit ini oleh kaum sufi disebut sebagai maksiat batin.

Sejalan dengan itu berbagai maksiat lahir yang dilakukan oleh anggota tubuh seperti mulut, mata, tangan dan kaki akan bermunculan pada diri seseorang, sehingga ia memiliki akhlak yang tercela (*madzmumah*). Kehidupannya lebih berorientasi kepada kehidupan duniawi, kemegahan, kepopuleran, kekayaan, dan kekuasaan. Leluasanya nafsu dalam diri, timbulnya berbagai maksiat batin dan lahir, kecintaan kepada kehidupan dunia, dalam pandangan kaum sufi merupakan penghalang bagi seseorang untuk dekat dengan Tuhannya.[14] *Walhal*, pertemuan dengan Tuhan ini merupakan puncak kebahagiaan yang dilukiskan dalam sebuah hadis sebagai suatu yang tidak pernah terlihat oleh mata.[15]

Sementara itu menurut kaum sufi, jalan yang dapat mengantarkan seseorang ke *hadhirat* Allah, adalah dengan metode kesucian jiwa. Oleh karena jiwa manusia merupakan refleksi atau pancaran dari pada zat Allah yang maha suci, maka segala sesuatu itu harus sempurna dan suci, sekalipun tingkat kesucian dan kesempurnaan itu bervariasi menurut dekat dan jauhnya dari sumber aslinya.

Untuk mencapai tingkat kesempurnaan dan kesucian jiwa ini, diperlukan pendidikan dan latihan mental yang panjang. Oleh karena itu pada tahap pertama, teori dan amalan tasawuf diformulasikan kepada pengaturan sikap mental dan

---

[13] Asmaran, As, *Pengantar Studi Tasawuf* (Jakarta: Rajawali Press, 1996), 65.

[14] M. Jamil, *Cakrawala Tasawuf*, 37.

[15] Nurcholish Madjid, *Pengalaman Mistik Kaum Sufi*, dalam *Tabloid Tekad* (Nomor 18 / Tahun II, 6-12 Maret 2000), 11.

pendisiplinan tingkah laku yang ketat. Dengan kata lain, untuk dapat berada di *hadhirat* Allah dan sekaligus mencapai tingkat kebahagiaan yang optimal, manusia harus lebih dulu mengidentifikasikan eksistensi dirinya dengan ciri-ciri ketuhanan melalui penyucian jiwa raga yang bermula dari pembentukan pribadi yang bermoral paripurna dan berakhlak mulia.[16]

Pendapat lain tentang tasawuf *akhlaki* ini menyebutkan bahwa ia adalah salah satu kelompok tasawuf dimana pendekatan yang digunakan adalah pendekatan akhlak yang tahapannya terdiri *takhalli*, *tahalli* dan *tajalli* yang membagi perjalanan manusia kepada Tuhan, sehingga Nur Ilahi tampak jelas padanya. Berikut ini dijelaskan secara ringkas tiga tahapan tersebut.

a. Takhalli

Takhalli berarti penarikan diri. Seorang hamba yang menginginkan kedekatan (*qurb*) dengan Allah, haruslah menarik diri dari segala sesuatu yang mengalihkan perhatiannya dari Allah.[17] Langkah pertama ini dimulai dengan upaya maksimal untuk melenyapkan dorongan hawa nafsu dalam diri yang cenderung kepada keburukan.

Takhalli merupakan upaya membersihkan diri dari sifat-sifat tercela, dari maksiat lahir dan maksiat batin.[18] Maksiat-maksiat ini harus dibersihkan, karena menurut para sufi semua itu adalah najis maknawi *(najasah ma'nawiyah)* yang menghalangi seseorang untuk dapat dekat dengan Tuhannya, sebagaimana najis *zati (najasah siriyah)* yang menghalangi seseorang dari melakukan ibadah yang diperintahkan Tuhan kepadanya.

Takhalli juga dimaknakan dengan mengosongkan diri dari sikap ketergantungan terhadap kelezatan hidup duniawi.[19] Dalam hal ini, kaum sufi terbagi menjadi dua kelompok. *Pertama*, kelompok yang berpandangan bahwa dunia

---

[16] Usman Said, *Pengantar Ilmu Tasawuf* (Medan: Naspar Djaja, 1982), 95-96.

[17] Amatullah Armstrong, *Kunci Memasuki Dunia Tasawuf*, 282.

[18] Rosihan Anwar, *Ilmu Tasawuf*, 56.

[19] Rosihan Anwar, *Ilmu Tasawuf*, 56.

adalah racun pembunuh yang menghalangi seseorang untuk dapat memperoleh kedekatan dengan Tuhan. Karena itu, bagi mereka nafsu duniawi harus benar-benar dimatikan. *Kedua,* kelompok yang berpendapat bahwa kebencian kepada dunia hanya sekedar tidak melupakan tujuan hidup, karenanya tidak berarti meninggalkan dunia sama sekali.

Salah satu sikap mental yang tidak sehat sebagai akses timbal balik dari rasa keterikatan kepada kehidupan dunia yang dipandang sangat berbahaya adalah sikap mental ria.[20] Riya dapat diartikan sebagai kecenderungan jiwa pamer agar mendapat pujian dan sanjungan dari orang lain yang pada akhirnya ingin dikultuskan. Sifat ingin disanjung dan diagungkan, menurut al-Ghazali sulit untuk menerima kebesaran orang lain, termasuk untuk menerima keagungan Allah. Oleh sebab itu untuk menuju dan memperoleh kebahagiaan yang suci maka sifat mental yang tercela tersebut harus dikosongkan terlebih dahulu.

Diantara sifat-sifat buruk yang harus dibersihkan dari hati tersebut adalah *hasad* (dengki), *su'u al-dzan* (buruk sangka), *kibr* (sombong), *'ujub* (merasa besar diri), *riya* (pamer), *sum'ah* (memperdengarkan kebajikan yang telah dilakukan), *bukhul* (kikir), *hubb al-mal* (cinta harta), *tafahur* (membanggakan diri), *ghadab* (pemarah), *ghibah* (pengumpat), *namimah* (bicara dibelakang orang), *kizb* (dusta), *khianat* (wan prestasi).

Demikian juga dengan masalah nafsu. Diantara para sufi ada yang berpandangan bahwa nafsu harus dibunuh karena menjadi punca angkara murka, penghalang untuk dapat dekat dengan Tuhan. Sementara kelompok lain, seperti halnya Al-Ghazali berpendapat bahwa nafsu juga diperlukan didalam kehidupan ini, untuk memotivasi mempertahankan kehidupan, harga diri, membela keluarga dan sebagainya, karena itu nafsu mesti tetap ada di dalam diri.

b. Tahalli

Sesudah tahap pembersihan diri dari segala sifat dan sikap mental tidak baik dapat dilakukan, maka usaha itu harus berlanjut terus ke tahap kedua yang disebut *tahalli.*

---

[20] Asmaran As, *Pengantar Studi Tasawuf,* 69

Tahapan ini merupakan tahapan pengisian jiwa setelah dikosongkan dari akhlak-akhlak yang tercela.

Tahalli berarti berhias yakni berhias dengan sifat-sifat Tuhan Yang Maha Sempurna. Namun perhiasan paling sempurna dan paling murni bagi hamba adalah berhias dengan sifat-sifat penghambaan.[21]

Tahalli juga berarti suatu upaya untuk mengisi atau menghiasi jiwa dengan jalan membiasakan diri dengan sifat, sikap, prilaku, dan akhlak yang baik. Sehingga *tahalli* berarti mengisi diri dengan sifat-sifat terpuji dengan melakukan ketaatan lahir dan batin. Jadi *tahalli* ini merupakan tahap pengisian jiwa yang telah dikosongkan pada tahap sebelumnya yakni *takhalli*. [22]

Diantara sikap mental dan perbuatan baik yang sangat penting untuk diisi dan ditanamkankan ke dalam jiwa manusia adalah taubat, zuhud, *faqr*, sabar, ridha, dan tawakal, seperti yang terdapat dalam *maqamat*.

c. Tajalli

Apa yang telah diupayakan pada langkah-langkah sebelumnya dalam *tahalli* diharapkan tetap langgeng, berkelanjutan dan terus meningkat. Untuk itu, upaya yang dilakukan adalah memupuk rasa ketuhanan sehingga rasa itu tetap ada di dalam diri. Kesadaran ketuhanan dalam semua aktivitas ini, akan melahirkan kecintaan bahkan kerinduan kepada-Nya. Tingkat kesempurnaan kesucian jiwa dalam pandangan para sufi hanya dapat diraih melalui rasa cinta kepada Allah. Sedangkan keberadaan dekat dengan Allah hanya akan dapat diperoleh melalui kebersihan jiwa.

Jalan menuju kepada kedekatan kepada Allah ini menurut para sufi dapat dilakukan dengan dua usaha. *Pertama*, *mulamazah* yaitu terus menerus berada dalam zikir kepada Allah. *Kedua*, *mukhalafah* yaitu secara berkelanjutan dan konsisten menghindari segala sesuatu yang dapat melupakan Allah. Keadaan ini, oleh para sufi disebut perjalanan menuju kepada Allah (*safar ila al-haq*).

---

[21] Amatullah Amstrong, *Kunci Memasuki Dunia Tasawuf*, 279.
[22] Rosihan Anwar, *Ilmu Tasawuf*, 57.

Apabila jiwa telah bersih, terhindar dari berbagai penyakit dan dipenuhi dengan kebaikan-kebaikan, maka Allah akan memasukkan Nur (cahaya)-Nya kedalam jiwa tersebut. Pada saat ini, seorang sufi akan merasa dekat dengan Tuhannya, sehingga berbagai kegaiban dan pengetahuanpun tersingkap baginya. Inilah yang kemudian disebut dengan *tajalli*.

Tajalli adalah lenyapnya *hijab* dari sifat-sifat kemanusiaan (*basyariah*) pada diri seseorang dan lenyapnya (*fana*) segala yang lain ketika nampaknya wajah Allah".[12] *Tajalli* berarti penyingkapan diri yakni Allah menyingkapkan diri-Nya sendiri kepada makhluknya. *Tajalli* juga berarti terungkapnya nur ghaib bagi hati karena Allah telah menyingkapkan diri-Nya.

C. Tasawuf Falsafi

Tasawuf falsafi adalah tasawuf yang ajaran-ajarannya memadukan antara visi mistis dengan visi rasional. Karakteristik umum dari tasawuf falsafi sebagaimana yang dikemukakan oleh Taftazani adalah bahwa tasawuf jenis ini tidak dapat dikategorikan sebagai tasawuf dalam artian yang sesungguhnya karena teori-teorinya selalu ditemukan dalam bahasa filsafat dan lebih berorientasi pada pantheisme. Tasawuf falsafi juga tidak dapat dikatakan dalam artian tasawuf yang sebenarnya karena teori-teorinya juga didasarkan kepada rasa atau *dzauq*.

Hal yang sama ditegaskan juga oleh Hamka bahwa tasawuf jenis ini tidak sepenuhnya dapat dikatakan tasawuf dan juga tidak dapat sepenuhnya disebut dengan filsafat.[14]

Pada tasawuf falsafi pendekatan yang digunakan adalah pendekatan rasio atau akal pikiran, karena tasawuf ini menggunakan bahan-bahan kajian atau pemikiran yang terdapat dikalangan para filosof, seperti filsafat tentang Tuhan, manusia, hubungan manusia dengan Tuhan dan lain sebagainya.

---

[12] Mustafa Zahri, *Kunci Memahami Ilmu Tasawuf* (Surabaya: Bina Ilmu, 1991), 245.

[14] Asmaran As, *Pengantar Studi Tasawuf*, 149.

Para sufi yang juga filosof pendiri aliran ini mengenal dengan baik filsafat Yunani serta berbagai alirannya misalnya Socrates, Plato, Aristoteles dan aliran Neo Platonisme dengan ajaran filsafatnya tentang emanasi.[15]

Sebagian sufi memandang bahwa manusia masih dapat melewati *ma'rifah*. Manusia masih mampu naik kejenjang yang lebih tinggi, yaitu persatuan dengan Tuhan yang muncul dengan berbagai istilah seperti *ittihad*, *hulul*, *wahdah al-wujud* dan *isyraq*.

a. Ittihad

Ittihad ialah suatu tingkatan tasawuf dimana seseorang sufi telah merasa dirinya bersatu dengan Tuhannya; suatu tingkatan dimana yang mencintai dan yang dicintai menjadi satu.

b. Hulul

Hulul adalah penyatuan sifat ketuhanan dengan sifat kemanusiaan. Menurut Abu Nashr Al-Tusi, *hulul* ialah faham yang mengatakan bahwa Tuhan memilih tubuh-tubuh manusia tertentu untuk mengambil tempat didalamnya setelah sifat kemanusiaan yang ada dalam tubuh itu dilenyapkan.

c. Wahdah al-Wujud

Wahdah al wujud adalah suatu paham yang mengakui adanya satu wujud dalam kesemestaan ini, yaitu satu wujud Tuhan. Paham ini timbul dari keyakinan bahwa Allah sebagaimana dalam uraian *hulul,* ingin melihat diri-Nya diluar diri-Nya. Dan untuk itulah dijadikan-Nya alam ini, karena alam ini merupakan cerminan bagi Tuhan.

d. Isyraq

Isyraq diartikan dengan bersinar atau memancarkan cahaya. Namun jika dilihat dari sisi ajarannya, *isyraq* diartikan penyinaran atau pancaran cahaya. Dalam teori *isyraq* itu dijelaskan bahwa sumber segala yang ada ini adalah cahaya mutlak, atau *Nur-Al-Qahir*. Teori ini merupakan gabungan antara rasio dan rasa. Paham *isyraq* ini menyatakan bahwa alam ini diciptakan melalui penyinaran.

---

[15] M. Jamil, *Cakrawala Tasawuf*, 44.

e. Fana dan Baqa

Diantara sufi yang berpendapat bahwa manusia dapat bersatu dengan Tuhan adalah Abu Yazid al-Bustami, yang sekaligus dipandang sebagai pembawa paham *fana* dan *baqa'*. Secara kebahasaan, *fana* berarti hancur, lebur, musnah, lenyap, hilang atau tiada. Sedangkan *baqa'* berarti tetap, kekal, abadi atau hidup terus. *Fana* ialah kondisi batin yang merasakan hilangnya hubungan antara seseorang dengan alam dan bahkan dengan dirinya sendiri, tanpa hilangnya sifat-sifat kemanusiaannya.[16]

Menurut ajaran sufi, *fana* merupakan keadaan mental yang bersifat insidental, atau tidak berlangsung terus menerus karena jika keadaan itu berlangsung terus menerus, jelas bertentangan dengan tugasnya sebagai khalifah dan hamba Allah untuk melaksanakan kewajiban agama.

Dengan munculnya karakteristik tasawuf seperti ini maka pembahasan tasawuf sudah lebih bersifat filsafat, yakni pembahasannya telah meluas kepada masalah metafisika seperti proses persatuan manusia dengan Tuhan, yang sekaligus membahas konsep manusia dan Tuhan.

---

[16] Ibrahim Basyuri, *Nasy'ah al-Tassawuf Al-Islami,* dalam Asmaran As, *Pengantar Studi Tasawuf,* 154.

BAB VII
SEJARAH DAN PEMIKIRAN TOKOH-TOKOH TASAWUF AKHLAKI

1. Hasan al-Bashri

Al-Hasan bin Yasar, disebut juga Al-Hasan bin Abi al-Hasan dan digelar dengan nama Abu Sa'id Al-Bashri.[1] Ia dilahirkan pada 21 H / 642 M, tahun terakhir dari masa kekhalifahan 'Umar bin al-Khathab, dan wafat di Basrah pada malam Jum'at, awal bulan Rajab, tahun 110 H / 728 M, dalam usia 88 tahun. Keluarganya berasal dari Sabi Misan, suatu desa yang terletak antara Basrah dan Wasith yang kemudian hijrah ke Madinah.

Ayah Hasan adalah *maula* (hamba sahaya laki-laki yang telah dimerdekakan) milik Zaid bin Tsabit al-Anshari, seorang penulis wahyu, sekretaris Nabi Muhammad saw. Sedangkan ibunya, Khairah, adalah *maulat* (hamba sahaya perempuan yang dimerdekakan) milik Ummu Salamah, istri Nabi Muhammad.

Hasan tumbuh di rumah istri-istri Nabi, terutama rumah Ummu Salamah. Ia berpindah-pindah dari rumah Ibu kaum Mukminin,[2], yang satu, ke rumah yang lainnya. Secara khusus, ia terdidik di pangkuan Ummu Salamah yang merupakan salah satu wanita Arab yang paling sempurna akal pikirannya, paling bijaksana, istri Nabi yang paling luas ilmu-

---

[1] Zainul Arifin, *Biografi Singkat Al-Imam Hasan Al-Bashri*: *Al-Hasan Al-Bashri Syaikhul Bashrah* (Sunday, December 23rd, 2007)

[2] *Ummahat al-Mukminin*, adalah gelar yang diberikan kepada para isteri Nabi.

nya dan termasuk yang paling banyak meriwayatkan hadis dari Nabi. Juga termasuk hitungan wanita Arab yang mengetahui tulis baca pada zaman Jahiliah.

Ummu Salamah sering mengutus ibu Hasan untuk suatu keperluan tertentu, sehingga beliaulah yang justru sibuk mengurus dan mengasuh Hasan Al-Bashri yang saat itu masih kecil. Untungnya, Hasan memperoleh kehormatan dapat menyusu dari Ummu Salamah pada saat ibunya pergi. Sebenarnya maksud Ummu Salamah hanya untuk menghibur Hasan kecil yang sedang menangis karena lapar, namun dengan kehendak Allah buah dadanya mengeluarkan air susu. Dari iklim yang bersih inilah Hasan menghirup akhlak, agama dan ilmu pengetahuan. Dikatakan bahwa ilmu dan hikmah yang diperoleh Hasan disebabkan *barakah* dari susuan yang diberikan Ummu Salamah, isteri Nabi saw.

Hasan juga memperoleh pendidikan di kota Madinah melalui para sahabat. Ia sempat bertemu dengan para sahabat Nabi, termasuk tujuh puluh diantara mereka yang turut serta dalam perang Badar, serta belajar ilmu dari mereka.[3] Hasan berguru kepada sahabat-sahabat terkemuka di Mesjid Rasul saw. seperti Usman bin Affan, Abdullah bin Abbas, Ali bin Abi Thalib, Abu Musa Al-Asy'ari, Anas bin Malik, Jabir bin Abdullah dan Abdullah bin Umar.

Periode berikutnya, Hasan kemudian pindah ke Basrah bersama kedua orang tuanya. Di tempat inilah ia masyhur dengan nama Hasan al-Bashri. Puncak keilmuannya juga diperoleh disana.[4]

Basrah, pada saat itu adalah salah satu pusat keilmuan terbesar. Mesjid di kota ini senantiasa ramai dengan para sahabat yang datang mengajar silih berganti, terutama 'Abdullah bin 'Abbas yang selalu disertai oleh Hasan Al-Bashri. Dari Ibn 'Abbas inilah, Hasan belajar tafsir, hadis dan ilmu membaca Alquran. Dari sahabat lain Hasan belajar fikih, sastra dan bahasa, sehingga ia menjadi orang yang

---

[3] Mustafa Zahri, *Kunci Memahami Ilmu Tasawuf* (Surabaya: Bina Ilmu, 1991), 155.

[4] M. Jamil, *Cakrawala Tasawuf*, (Cipayung Ciputat: Gaung Persada Press, 2004), 78.

ilmunya paling banyak pada zamannya. Akhirnya banyak orang yang mendatangi majelis pengajian Hasan. Ia dicintai banyak orang dan namanya terkenal ke mana-mana. Ia adalah orang yang terkemuka dalam keilmuan, sehingga digelar dengan "*Syaikh al-Bashrah*".

Banyak riwayat yang menjelaskan tentang al-Hasan, yang kesemuanya menunjukkan tentang keutamaan dan kelebihannya, baik secara fisik, keilmuan, akhlak maupun ruhaninya. Asy-Sya'bi misalnya, pernah berkata pada seorang yang hendak berangkat ke Bashrah, "Jika Anda melihat seorang yang tertampan dari penduduk Basrah dan yang paling disegani oleh mereka maka dialah Al-Hasan (Al-Bashri), maka sampaikan salamku kepadanya."

Abu Qatadah sebagaimana yang dikutip oleh Hamka,[5] mengatakan: "Bergurulah kepada syekh ini. Saya sudah menyaksikan sendiri, tidaklah ada seorang *tabi'in* yang menyerupai sahabat nabi kecuali beliau ini".

Malik bin Dinar bercerita tentang orang-orang yang memiliki pengaruh di hati manusia: "Ya, demi Allah, sungguh kami melihat mereka itu adalah Al-Hasan, Sa'id bin Jubair, dan orang-orang yang seperti mereka. Allah telah menghidupkan sejumlah besar manusia dengan sebab perkataan salah seorang dari mereka."

Salah seorang sahabat dekatnya, Khalid bin Shafwan mengatakan, "Dia adalah orang yang batinnya sama dengan lahirnya dan perkataannya sama dengan perbuatannya. Apabila berpesan untuk melakukan kebaikan dia adalah orang yang paling banyak melakukannya dan apabila melarang dari keburukan dia adalah orang yang paling banyak meninggalkannya. Saya benar-benar telah mendapatkannya sebagai orang yang tidak memerlukan orang lain di saat orang lain sangat memerlukan dirinya."

Maslamah bin Abdul Malik juga mengatakan tentang dirinya, "Bagaimana bisa tersesat suatu kaum padahal di dalamnya ada Hasan al-Bashri?" Dia tidak pernah meninggalkan memberikan nasehat kepada para penguasa apabila hal itu dia anggap benar, meskipun keras.

---

[5] Hamka, *Tasawuf Modren*, ...

Al-A'masy berkata: "Dulu apabila Hasan disebut di sisi Abu Ja'far bin 'Ali bin al-Husain, yakni al-Baqir, maka beliaupun berkata: "Dialah (Hasan) orang yang ucapannya menyerupai perkataan para Nabi". Abu Burdah bin Abi Musa al-Asy'ari berkata tetang Hasan: "Aku belum pernah melihat seseorang yang menyerupai para sahabat Muhammad saw. selain beliau."

Hasan juga dikenal sebagai seorang yang sangat pemberani. Dahulu jika al-Muhallab bin Abi Shafrah hendak memerangi orang-orang musyrik, maka Hasanlah yang dikedepankan. Ia adalah sosok *tabi'in* yang senantiasa bersedih karena banyaknya mengingat akhirat, akan tetapi tidaklah hal ini sampai membawa beliau kepada akhlak orang-orang *'ajam* (asing) sebagaimana yang tersebar di zamannya.

Hasan adalah orang yang sederhana dalam hal makanan, dan mengenakan pakaian yang mudah baginya. Ia pernah ditanya pakaian yang paling disukainya, maka ia menjawab: "Yang paling tebal, paling kasar (tidak licin) dan paling rendah menurut manusia." Namun bukan berarti ia membenarkan perbuatan sebagian *ahl al-ibadah* dalam cara berpakaian mereka yang buruk. Untuk hal ini Hasan bahkan pernah mengingkarinya. Suatu saat pernah disebutkan kepadanya tentang orang-orang yang memakai bulu *shuf* (wol, bulu domba) maka beliau berkata: "Kenapa mereka itu? Mudah-mudahan sebagian mereka kehilangan sebagian yang lain. Mereka menyembunyikan kesombongan di dalam hati-hati mereka."

Hasan menghafal Alqur'an pada usia 12 tahun. Kelebihannya adalah bahwa ia tidak berpindah dari satu surat ke surat yang lainnya, kecuali setelah mengetahui tafsir dan *asbab al-nuzul*, sebab turunnya surat tersebut.[6]

Pesan-pesan Hasan al-Bashri menggetarkan hati, menggugah orang-orang yang lalai dan membuat air mata pendengarnya bercucuran. Dia pernah mengatakan, "Perumpamaan antara dunia dan akhirat adalah bagaikan timur dan

---

[6] Shalih Ahmad Asy-Syami, "Mawa'izh lil Imam Al-Hasan Al-Basri", 9-18. Dikutip dari Majalah *Asy-Syari'ah*, Vol.I (No.11, 1425 H., 2004), 56.

barat. Apabila engkau bertambah dekat ke salah satu dua arah itu, berarti Anda telah bertambah jauh dari akhirat. Dunia adalah kampung, permulaannya susah payah dan akhirnya kebinasaan. Dalam barang halalnya perhitungan, dan dalam barang haramnya siksaan. Barangsiapa merasa cukup dengannya, dia telah tertipu, barang siapa membutuhkannya, dia bersedih."

Suatu saat Hasan dimintai pendapat oleh Umar bin Hubairah tentang perintah yang diberikan oleh Khalifah Yazid bin Abdul Malik kepadanya, yang menurutnya tidak tepat. Hasan mengingatkan:

"Ibn Hubairah! Takutlah kepada Allah dalam melaksanakan perintah Yazid dan jangan takut kepada Yazid dalam melaksanakan perintah Allah. Ketahuilah bahwa Allah swt. pasti melindungimu dari Yazid, sedang Yazid tidak mampu melindungimu dari Allah.

"Wahai Ibn Hubairah, sebentar lagi akan datang kepadamu seorang malaikat yang kejam dan tidak pernah melanggar perintah Allah, untuk memindahkanmu dari dipan dan istana yang luas ini ke kuburan sempit yang tidak engkau temukan Yazid di sana. Sebaliknya engkau akan menemukan amal perbuatanmu yang melanggar perintah Tuhan Yazid."

"Wahai Ibn Hubairah! Jika engkau bersama Allah dan taat kepada-Nya, akan selamat dari musibah Ibn Abdul Malik di dunia dan akhirat. Tetapi jika bersama Yazid dalam melakukan maksiat kepada Allah, Allah akan menyerahkan dirimu kepada Yazid. Ketahuilah wahai Ibn Hubairah! Bahwa seorang makhluk, siapapun orangnya, tidak boleh ditaati jika dia melanggar perintah Allah."

Kemudian Ibn Hubairah lalu menangis hingga air matanya membasahi janggutnya.[7]

Hasan al-Basri adalah seorang *zahid* yang termasyhur di kalangan *tabi'in.* Prinsip ajarannya yang berkaitan dengan kehidupan kerohanian tentang ilmu akhlak yang erat hu-

---

[7] SufiNews.com - *http://www.sufinews.com* (artikel tanggal 2 March 2004).

bungannya dengan mensucikan jiwa dan membersihkan hati dari sifat-sifat tercela.[8]

Dasar pendirian beliau dalam hidup keruhanian ialah mengutamakan zuhud terhadap dunia, menolak berbagai kemegahannya, semata-mata menuju kepada Allah, tawakal, *khauf* (takut) dan *raja'* (mengharap) keridhaan Allah. Dikatakan juga bahwa ia mengutamakan zuhud, *huzun*, *al-baka'*, dan *al-khauf*.

Kemasyhuran Hasan al-Basri dalam tasawuf menjadi perbincangan dalam kitab *Quthub Qulub* karangan Abu Thalib al-Makky, *Thabaqat al-Kubra* karangan Asy-Sya'rani, kitab *Hulliyat al-Auliya* oleh Abu Nu'aim dan lain sebagainya.[9]

Al-Taftazani mengatakan, konsep zuhud Hasan al-Bashri berdasarkan rasa takut yang mendalam kepada Allah. Mengenai hal ini, al-Sya'rani dalam kitabnya *Al-Tabaqat* berkata bahwa ia diliputi penuh rasa takut sehingga neraka seakan-akan diciptakan hanyalah untuk dirinya seorang. Sedangkan Ibn Abi al-Hadid dalam *Nahj al-Balaqah* menulis, jika seseorang menemui Hasan al-Bashri, dia pasti mengira Hasan sedang tertimpa suatu musibah. Hal ini karena rasa sedih dan rasa takutnya.

Diantara mutiara hikmah yang terkandung dalam ungkapan Hasan al-Bashri ialah :

"Perasaan takutmu sehingga bertemu dengan hati yang tenteram, lebih baik dari pada perasaan tenterammu, yang kemudian menimbulkan rasa takut".

"Dunia ini adalah seorang perempuan janda tua yang telah bungkuk".

"Patutlah orang *insyaf* bahwa mati sedang mengancamnya dan kiamat menagih janjinya".

"Banyak berduka-cita di dunia akan memperteguh semangat beramal saleh".

---

[8] Asmaran As, *Pengantar Studi Tasawuf*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1993), 260.

[9] Asmaran As, *Pengantar Studi Tasawuf*, 261.

Diantara gubahan Hasan al-Basri yang senantiasa menjadi buah bibir kaum sufi ialah:

ابن ادم نفسك نفسك * الناس هو نفس واحدة ان نجت نجوت* وان هلكت هلكت
ولم ينفعل من نجأ * وكد نعم دون ا لجنة حقير * وكد بلا دون الناريسير

"Wahai anak Adam! (jaga) dirimu, (pelihara) dirimu. Dirimu hanya satu, jika ia beruntung, maka engkau akan beruntung; namun jika dia binasa, binasalah engkau. Orang yang selamat tidak akan dapat menolongmu. Dan tiap-tiap nikmat yang bukan surga adalah hina, dan tiap-tiap bala bencana yang bukan neraka adalah mudah/kecil".[10]

Dasar dari sikap zuhud Hasan al-Basri bukanlah karena takut akan masuk neraka, akan tetapi takut akan murka Tuhan. Dalam konteks ini, orang-orang kadang merasa, biarlah masuk neraka, dari pada kena murka. Ini tentu saja tidak tepat sama sekali. Zuhudnya Hasan adalah *khauf* (ketakutan) dan *raja'* (pengharapan). Dan tujuan sejatinya, seperti yang dikuatkan oleh Mustafa Hilmi, adalah ingin kebebasan dari kejahatan dan mencapai kebaikan.[11]

Menurut Hasan, dunia adalah laksana ular halus yang berada dalam genggaman tangan, tetapi racunnya membawa pada kematian. Oleh sebab itu ia menganjurkan agar orang menjauhi hidup keduniawian. Ia zahid terhadap dunia ini karena ingin dan rindu pada akhirat. Ia mengingatkan, bersikaplah terhadap dunia ini seolah-olah engkau tidak akan keluar dari dalamnya. Jauhilah hidup duniamu untuk memperoleh hidup akhirat pasti keduanya engkau peroleh tetapi jangan hidup akhiratmu untuk memperoleh hidup duniamu, pasti keduanya akan lenyap dari tanganmu.

Dalam perjalanan sejarah, benih-benih tasawuf mulai mengkristal dan terlihat pada diri Hasan al-Bashri yang benar-benar mempraktekkannya. Di masa hidupnya, ia terkenal sebagai orang yang berpegang teguh pada sunah rasul dalam menilai setiap masalah ruhaniah. Ia mendasarkan ajarannya pada rasa takut (*al-khauf*) kepada Allah, tetapi tidak terlepas dari rasa harap (*al-raja'*) atas kasih Allah, sehingga keseimbangan antara sikap harap dan takut selalu

---

[10] Usman Said, *Pengantar Ilmu Tasawuf*, 60-61

[11] M. Jamil, MA, *Cakrawala Tasawuf*, 81.

terwujud. Hasan al-Bashri berpegang teguh kepada *khauf* dan *raja'*.

Hasan al-Basri adalah pendiri Mazhab Bashrah yang beraliran zuhud yang berdiri diatas *khauf* dan *raja'* yang dapat menghubungkan kepada iman, *huzun* (kesedihan) dan *al-buka'* (menangis), yang keduanya dapat mensucikan diri dan membawa manusia kepada sifat *faqr* dan ridha kepada Allah berserta surganya.

Pendirian hidup dan pengalaman tasawuf Hasan al-Bashri ini dijadikan pedoman bagi ahli tasawuf, sehingga sehingga degan jasa-jasanya itu, tasawuf mempunyai corak pengalaman yang khas, baik yang berkembang di kota Bashrah maupun di kota Irak, Madinah dan lain-lain.

Jika pusat pengajaran tasawuf di kota Bashrah di pelopori oleh Hasan al-Basri, maka di Kufah dipelopori oleh oleh Rabi' bin Hisyam, Jabir bin Hayyan dan lain-lain. Sedangkan di Irak dipimpin oleh Sa'ad bin Musyyab yang melahirkan murid-murid yang kenamaan seperti Abu Hamzah al-shufy.[12]

2. Al- Muhasibi

Nama lengkapnya adalah Abu Abdillah al-Harisi bin As'ad al-Bashri al-Muhasibi. Dia lahir di Basrah pada tahun 165 H/781 M. Selagi masih kecil ia pindah ke Baghdad. Disinilah ia belajar hadist dan teologi dan bergaul rapat dengan tokoh-tokoh terkemuka pada masa itu.[13]

Al-Muhasibi adalah salah seorang sufi yang populer dalam pembahasan tasawuf akhlaki melalui konvergensi, antara syariat dan hakikat. Dari namanya dapat diketahui, bahwa ia adalah orang yang gemar melakukan kaji diri (*muhasabah*) dan sekaligus *self management* tentang perilakunya. Dia juga adalah seorang yang handal dalam hal analisis kehidupan ruhaniah sebagaimana yang diuraikannya dalam buku *al-Ri'ayah li Huquq al-Insan*, sebuah buku yang kemudian banyak dikutip dan dikomentari oleh al-Ghazali

---

[12] Moh. Saifulloh al-Aziz S, *Risalah Memahami Ilmu Tasawuf*, 55.

[13] Usman said, *Pengantar Ilmu Tasawuf*, 70-71

dalam karya besarnya tentang moral, *al-Munqidz min al-Dhalal* dan *Ihya' Ulum ad-din*.

Al-Muhasibi adalah seorang ulama yang termasyhur dalam ilmu usul dan ilmu akhlak, disamping itu dia seorang guru yang kenamaan di kota Baghdad. Menurut al-Taftazani, di kalangan sufi, barangkali dialah orang yang pertamakali yang membahas masalah moral dan hal-hal yang berkaitan dengannya seperti latihan jiwa, taubat, sabar, tawakal, taqwa dan lain sebagainya.

Nicholson menyebutkan bahwa muslim pertama yang memberi analisis tentang pengalaman kehidupan spiritual adalah Haris al-Muhasibi dari Bashrah. Metodenya sebagaimana dijelaskan oleh para penulis belakangan, terdiri dari tahapan atau tingkatan yang diusahakan (*maqamat*) dan kondisi spiritual (*ahwal*). Tahapan pertama adalah penyesalan atau taubat, kemudian serangkaian tahapan yang lain, yakni zuhud, *faqr*, sabar, tawakkal, yang masing-masing tahapan merupakan persiapan untuk rangkaian tahap berikutnya.

Al-Muhasibi berpandangan bahwa keselamatan hidup hanya dapat diperoleh melalui ketakwaan kepada Allah, melaksanakan kewajiban-kewajiban dan meneladani Rasulullah saw. sebagai *uswah hasanah*. Setelah melaksanakan hal-hal diatas, maka Allah akan memberikan petunjuk berupa penyatuan antara fiqih dan tasawuf. Ia akan meneladani Rasulullah dan akan lebih me-mentingkan akhirat dari pada dunia.

Al-Muhasibi di dalam tasawufnya cenderung melakukan analisis dengan perangkap logika. Misalnya ia menjelaskan bahwa rasa sedih itu terdiri dari beberapa macam. Ada rasa sedih karena kehilangan sesuatu yang sangat disenangi, ada rasa sedih karena khawatir tentang sesuatu yang akan terjadi esok lusa, ada juga rasa sedih karena mengingat betapa diri telah menyimpang dari ajaran-ajaran Allah.

Al-Muhasibi mengatakan bahwa siapa yang mensucikan batinnya dengan *muraqabah* dan keikhlasan, niscaya Allah akan menghiasi zahirnya dengan *mujahadah* dan mengikuti sunnah. Ia menegaskan bahwa segala sesuatu mem-

punyai subtansi, dan subtansi manusia adalah akal budi yang disertai moralitas. Sedangkan subtansi akal budi adalah kesabaran.[14]

Diantara ucapan lain al-Muhasibi yang menerangkan ajaran-ajaran tasawufnya adalah bahwa umat manusia yang baik adalah mereka yang tidak terpengaruh akhiratnya oleh dunianya, dan tidak pula menginggalkan dunianya sama sekali karena akhiratnya. Sebaik-baik perilaku adalah tahan menderita atas kesukaran dan kesakitan, sedikit marah, luas belas kasihan dan indah tutur kata serta lemah lembut. Orang yang zalim itu akan kiamat meskipun dipuci orang, orang yang dizalimi itu selamat meskipun dicela orang.

Menyinggung tingkatan-tingkatan (*maqamat*) jalan menuju Allah dan keadaan-keadaan spiritual (*ahwal*) yang berkaitan dengannya, secara analitis Muhasibi mengemukakan di dalam salah satu uraiannya: "Landasannya adalah kerendahan hati, sementara kerendahan hati itu dasarnya taqwa, landasan taqwa itu introspeksi, sementara landasan introspeksi itu rasa takut maupun rasa harap. Rasa takut dan harap muncul dari permahaman terhadap janji dan ancaman Allah, pemahaman terhadap janji dan ancaman Allah itu muncul karena ingat balasan Allah, dan ingat balasan Allah itu sendiri muncul dari penalaran serta perenungan.

Disamping itu Muhasibi juga membedakan pengetahuan keimanan yang teoritis dengan pengetahuan keimanan yang praktis. Bahkan ia membedakan amal lahiriyah, yaitu amal-amal anggota luar, dengan amal kalbu. Amal-amal qalbu dalam mengkaji hal-hal ghaib, lebih luhur ketimbang amal-amal anggota tubuh luar.

Dari uraian-uraian ringkas diatas jelas bahwa al-Muhasibi dalam tasawufnya senantiasa berada dibawah bimbingan Alqur'an dan Sunnah, memadukan antara lahiriyah dan bathiniyah agama, antara akal dan rasa, antara syariat dan hakikat. Di dalam tasawufnya, dia berbicara tentang banyak hal termasuk masalah-masalah pembentukan jiwa

---

[14] A. Rivay siregar, *Tasawuf Dari Sufisme Klasik Ke Neo-Klasik*, 96-97.

untuk dapat dekat kepada Allah dimulai dari perenungan *khauf* dan *raja'* sampai kepada *wara'* bahkan *ma'rifah*.

3. Al-Qusyairi

Al-Qusyairi adalah salah seorang tokoh sufi utama dari abad kelima Hijriah, yang cenderung melakukan pembaruan yakni dengan mengembalikan tasawuf ke landasan al-Qur'an dan as-Sunnah yang merupakan ciri-ciri utama dari ajaran tasawuf sunni. Kedudukannya demikian penting mengingat karya-karyanya tentang para sufi dan tasawuf aliran Sunni pada abad ketiga dan keempat Hijriah, menyebabkan terpeliharanya pendapat dan khazanah tasawuf pada masa itu, baik dari segi teoritis maupun secara praktis.[15]

Al-Qusyairi, lengkapnya Abdul Karim bin Hawazin al-Qusyairi, lahir tahun 376 H. di Istiwa, kawasan Nishafur, dan wafat pada tahun 465 H. Nishafur adalah salah satu pusat ilmu pengetahuan pada masanya. Disinilah ia bertemu dengan gurunya, Abu Ali Ad-Daqqaq, seorang sufi terkenal. Al-Qusyairi selalu menghadiri majelis gurunya dan dari gurunya itulah ia menempuh jalan tasawuf. Sang guru menyarankannya untuk pertama-tama mempelajari syariat. Oleh karena itu, dia selalu mempelajari fiqih dari seorang faqih, Abu Bakr Muhammad bin Abu Bakr Ath-Thusi (wafat tahun 405 H), dan mempelajari ilmu kalam serta ushul fiqih Abu Bakr ibn Faruk (wafat tahun 406 H).[16]

Tidak banyak diketahui mengenai masa kecil al-Qusyairi, kecuali hanya sedikit saja. Namun, yang jelas, beliau lahir sebagai yatim. Ayahnya telah wafat ketika usianya masih kecil. Kemudian pendidikannya diserahkan pada Abul Qasim al Yamany, salah seorang sahabat dekat keluarga al-Qusyairi. Pada al-Yamany, ia belajar bahasa Arab dan Sastra. Para penguasa negerinya sangat menekan beban pajak pada rakyatnya. Al-Qusyairi sangat terpanggil atas penderitaan rakyatnya ketika itu. Karenanya, dirinya tertantang untuk pergi ke Naisabur, mempelajari ilmu hitung, agar bisa

---

[15] Rosihon Anwar, *Ahklak Tasawuf* (Bandung: CV. Pustaka Setia, 2010), 183.

[16] Muzakkir, *Studi Tasawuf* (Medan: Ciptapustaka Media Perintis, 2009), 58.

menjadi pegawai penarik pajak, sehingga kelak bisa meringankan beban pajak yang amat memberatkan rakyat.

Selain itu, ia pun menjadi murid Abu Ishak al-Isfarayini (w. 418 H) dan menelaah banyak karya al-Baqillani. Dari sinilah al-Qusyairi berhasil menguasai doktrin Ahlussunnah Wal Jama'ah yang dikembangkan al-Asy'ari dan muridnya. Al-Qusyairi adalah pembela paling tangguh dalam menentang doktrin aliran-aliran Mu'tazilah, Karamiyyah, mujassamah dan Syi'ah. Karena tindakannya itu, ia mendapat serangan keras dan dipenjara selama sebulan lebih atas perintah Thugrul Bek karena hasutan seorang menterinya yang menganut aliran Mu'tazilah Rafidhah. Bencana yang menimpa dirinya itu, yang bermula pada tahun 445 H, diuraikannya dalam karyanya, *Syikayah Ahl As-Sunnah*. Menurut ibn Khallikan, Al-Qusyairi adalah seorang yang mampu melakukan kompromi antara syari'at dengan hakikat.[17]

Dapat dikatakan, Al-Qusyairi terkenal karena ia menuliskan sebuah risalah tentang tasawuf, yang diberi nama *Ar-Risalah al-Qusyairiah*. Sebenarnya, kitab ini ditulisnya untuk golongan kaum sufi dibeberapa negara Islam dalam tahun 473 H. Kemudian kitab ini tersiar luas keseluruh tempat kerena isinya ditujukan untuk mengadakan perbaikan terhadap ajaran-ajaran sufi yang pada saat itu telah banyak menyimpang dari sumber hukum Islam. Karya tulis Al-Qusyairi yang paling terkenal hingga saat ini menjadi bahan bacaan wajib bagi para peminat tasawuf adalah *Risalah al-Qusyairiyyah fi 'Ilm at-Tasawuf.*[18]

Al-Qusyairi adalah tokoh yang senantisa mengamalkan ajaran tasawuf, sehingga dalam sebuah buku,[19] Khamsyakhanuwi menyatakan bahwa terdapat tokoh-tokoh sesudah abad ketiga Hijriyah yang walaupun sudah wafat mereka terus menerus beramal dalam kuburnya seperti ketika masih hidup. Beberapa diantaranya adalah Syeikh

---

[17] M. Solihin, Rosihon Anwar, *Ilmu Tasawuf* (Bandung: Pustaka Setia, 2008), 131.

[18] Asmaran, As., *Pengantar Studi Tasawuf*, 319.

[19] Abu Bakar Aceh, *Pengantar Ilmu Tarekat* (Solo: Ramadani, 1996), 39-40.

Junaid al-Baghdadi, Abu Yazid al-Bustami, Imam Syibli, Al-Qusyairi, Asy-Syibani dan masih banyak sekali yang lain.

Pada awalnya, doktrin-doktrin tasawuf diajarkan melalui tanda-tanda, sebagaimana sekarang juga dilakukan terhadap bagian-bagian yang berisi okultisme. Mereka yang sudah mahir akan mampu berbicara satu sama lain dengan tanda-tanda, tanpa mengucapkan sebuah kata pun. Dzun Nun adalah orang yang pertama kali merumuskan doktrin-doktrinnya melalui kata-kata. Junaid dari Baghdad juga mensistematisasi hal yang sama. Abu Bakar Syibli adalah orang yang menyerukan hal serupa dari mimbar masjid. Sebagaimana juga Socrates yang menurunkan filsafatnya dari "langit" ke dunia. Hal serupa juga dapat ditemukan pada karya tulis Abul Qasim al-Qusyairi dalam risalahnya: *Risalah al-Qusyairiyah fi 'Ilm at-Tasawuf.*[20]

Kemasyhuran al-Qusyairi diantaranya karena ia menulis sebuah risalah tentang tasawuf yang diberi nama "*Risalah Al-Qusyairiyah*". Buku ini ditulisnya untuk orang-orang sufi di beberapa negara islam dalam tahun 473 H., yang kemudian tersebar luas karena kandungannya yang berisikan perbaikan-perbaikan terhadap ajaran sufi pada waktu itu telah banyak menyimpang dari Alqur'an dan Sunah.

Al-Qusyairi mengecam ungkapan-ungkapan ganjil dari pada sufi yang menunjukkan persatuan (*ittihad*) antara Khaliq dan makhluk, yang diwarnai oleh pemikiran-pemikiran filsafat. Ia juga mengecam para sufi pada masanya yang kegemaran mereka memakai pakaian orang-orang miskin, tetapi pada saat yang sama tindak-tanduk mereka bertentangan dengan pakaian mereka itu. Ia menekankan bahwa kesehatan batin dengan berpegang tenguh pada Al-qur'an dan Sunnah lebih penting dibandingkan dengan pakaian lahiriah.

4. Al-Junaid

Nama lengkapnya adalah Abu al-Qasim al-Junaid bin Muhammad al-Khazzaz al-Nihawandi. Ia lahir di Wihandi,

---

[20] Sahib Khaja Khan, *Tasawuf Apa dan Bagaimana* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2002), 141-142

Irak, kemudian menetap di Baghdad dan meninggal di Baghdad pada tahun 297 H/910 M. Ia termasuk tokoh sufi yang luar biasa teguh dalam menjalankan syariat agama, sangat mendalam jiwa kesufiannya. Ia adalah putra seorang pedagang barang pecah belah dan keponakan Surri al-Saqati serta teman akrab Haris al-Muhasibi.

Al-Junaid adalah seorang Faqih dan juga seorang sufi yang cukup terkenal dengan keluasan ilmu dan wawasannya. Pemikiran al-Junaid di pandang sebagai seorang yang mendasarkan tasawuf kepada Alqur'an dan Sunnah.[21]

Al-Junaid adalah seorang sufi yang luar biasa. Ia menjalankan *syariat* dengan sangat teguh, memperdalam upaya kenaikan jiwa dalam *himmah*-nya yang tinggi. Namun demikian ia tetap berusaha untuk memenuhi keperluan hidupnya sehari-hari, sehingga ia dapat dengan leluasa melakukan berbagai upaya untuk memperdalam pengalaman jiwa.[22]

Dikatakan bahwa diantara para sufi pada masanya, al-Junaid adalah seorang sufi yang mempunyai wawasan luas terhadap ajaran tasawuf, dan mampu membahas secara mendalam, khususnya tentang paham tauhid dan *fana*. Karena itulah, seperti disebutkan oleh al-Qusyairi dalam kitabnya *"Al-Risalah al-Qusyairiyah"*, ia digelar sebagai imam kaum sufi (*Syaikh al-Tha'ifah*).

Al-Junaid adalah seorang sufi yang banyak membahas tentang tauhid. Menurutnya, orang yang mengesakan Allah ialah mereka yang merealisasikan keesaan-Nya dalam arti yang sempurna, serta menyakini bahwa ia adalah Yang Maha Esa. Ia juga mengatakan bahwa tauhid yang hakiki adalah buah dari *fana'* terhadap semua hal selain Allah. Dalam hal ini ia mengatakan bahwa tauhid yang secara khusus dianut para sufi adalah pemisahan yang *qidam* dari yang *qudus*.[23]

Al-Junaid banyak sekali mengemukakan pengertian-pengertian tentang kandungan tasawuf yang menjadi pedo-

---

[21] M. Jamil, *Cakrawala Tasawuf*, 100.
[22] Hamka, *Tasawuf, Perkembangan Dan Pemurniannya* , 98
[23] Asmaran AS, *Pengantar Tasawuf*, 301

man bagi kaum sufi dalam pengalaman hidup spiritual. Ia seorang yang sangat faqih, memberikan fatwa menurut mazhab Abu Tsaury dan sahabat dengan Imam Syafi'i.

Kemampuan Al-Junaid untuk menyampaikan ajaran agama pada ummat diakui oleh pamannya, sekaligus gurunya, Surri al-Saqati. Hal ini terbukti dari kepercayaan yang diberikan oleh gurunya untuk tampil dimuka umum, sebagaimana diceritakan oleh R.A.Nicholson. Menurutnya, Surri al-Saqati sering kali meminta al-Junaid agar berbicara didepan umum, namun demikian al-Junaid enggan memenuhinya, karena dia enggan menerima kehormatan seperti itu.[24]

Diantara ungkapan tentang tasawuf dan sufi ialah:

Tasawuf ialah zikir dengan bersama-sama, merasa dengan mendengar dan beramal dengan pengikut.

Orang sufi itu seperti bumi, dilemparkan kepadanya segala jahat atau buruk, namun tidak keluar dari dirinya kecuali yang berguna.[25]

5. Al-Ghazali

Al-Ghazali disebut sebagai *hujjat al-Islam*, bahkan beberapa orang ilmuan memandangnya sebagai muslim terbesar setelah Rasulullah Muhammad saw.[26] Ia merupakan sosok ulama dan tokoh yang mampu merefleksikan situasi dan kondisi zamannya dalam bentuk pemikiran-pemikiran yang bernas.[27]

Al-Ghazali atau lengkapnya Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali dilahirkan pada tahun 450 H/1058

---

[24] Usman Said, *Pengantar Ilmu Tasawuf*, 73.

[25] Abu al-Afifi, 32.

[26] Muhammad Rasyid Salim, *Muqaranah Baina al-Ghazali wa Ibnu Taymiyyah* (Kuwait: Dar al-Qalam, 1970), 9. Lihat juga dalam Montgomeri Watt, *The of Practice of al Ghazali* (George and Unwin, 1953), 14.

[27] Al-Ghazali hidup pada saat Daulah Bani Abbaiyah tunduk dibawah kekuasaan Bani Saljuq. Pada saat yang sama kekuatan dinasti ini juga tengah diganggu gerakan batiniyah. Situasi sosio-religius masa itu terbagi-bagi menjadi aliran-aliran yang banyak. Lihat Ahmad al-Syarbani, *Al-Ghazali wa al Tasawuf al Islam.* (Mesir: Dar al-Hilal), 35.

M. di Gazleh, sebuah kawasan disekitar Khurasan.[28] Keluarganya yang sederhana dan taat beragama membekalinya dengan semangat untuk menuntut ilmu.[29]

Ayahnya adalah seorang pemintal kain wol yang kemudian dijual di tokonya. Karena kecintaannya pada ilmu dan ulama', disela-sela waktu senggangnya, ia selalu mengunjungi majelis-majelis *fuqaha'* dan majelis 'ulama' lainnya. Menjelang wafatnya ia berwasiat kepada temannya, seorang sufi, agar mendidik kedua anaknya, al-Ghazali dan adiknya Ahmad. Sepeninggal ayahnya, mereka berdua dididik oleh sufi tersebut hingga harta titipan ayahnya habis. Saat sang sufi merasa tidak mampu lagi untuk mencukupi kebutuhan mereka berdua, maka ia menganjurkan agar keduanya dititipkan di madrasah di Thus di mana nantinya mereka berguru kepada Yusuf al-Nassaj yang juga seorang sufi. Di madrasah ini mereka berdua di samping bisa mendapatkan pendidikan juga dipenuhi kebutuhan hidupnya. Peristiwa itu terjadi saat al-Ghazali berusia lima belas tahun (465 H).

Pada masa remajanya (sekitar tahun 465 H/ 1073), ia mempelajari ilmu al-Qur'an, fiqh, dan ilmu-ilmu dasar Islam lainnya dari Syeikh Ahmad al-Razkaniy dan dilanjutkan pada Syeikh Imam Abu Nashr al-Isma'iliy di Jurjan. Kemudian ia kembali ke Thus selama tiga tahun untuk merenung, berfikir dan menghafalkan semua pelajaran yang diperolehnya selama itu. Kemudian ia pergi ke Naisabur untuk berguru pada Imam al-Haramain Abu al-Ma'iliy al-Juwaini (w. 478 H./1085 M.), rektor Madrasah Nizhamiyah saat itu, hingga ia benar-benar menguasai Ilmu *Fiqh, Ushul al-Fiqh, Manthiq, Falsafah,* dan *'Ilm al-Hikmah*. Pada saat itulah ia mulai mengarang berbagai kitab. Kepandaian al-Ghazali tersebut diakui oleh al-Juwaini dan ia digelar dengan *Bahrun Mughriq* (lautan yang menenggelamkan). Di samping al-Juwaini, al-Ghazali juga berguru pada sufi besar, murid al-Qusyairi, Abu

---

[28] Al-Subki, *Thabaqat al-Syafi'iyat al-Kubra* (Mesir: Isa al-Habi al-Halaby), 102

[29] Jamil Saliba, *Tarikh al-Falsafat al-Arabiyat* (Beirut: Dar al-Kitab al Banan, 1970), 334.

Ali al-Farmadzi (w. 465 H./ 1072 M.).[30]

Sepeninggal al-Juwaini (478 H./ 1085 M.), al-Ghazali pergi ke Mu'askar untuk mengunjungi *wazir* (perdana menteri) Nizam al-Muluk, pendiri madrasah Nizamiyah. Di rumah *wazir* tersebut terdapat tempat untuk berkumpulnya ulama'-ulama' ternama. Di majelis itulah al-Ghazali banyak berdiskusi dan berdebat dengan mereka sehingga mereka mengakui keunggulannya. Prestasi itu menyebabkan Nizham al-Mulk mengutus al-Ghazali ke Baghdad guna mengajar di Madrasah Nizhamiyyah (1090 M) dan mengangkatnya menjadi guru besar di sana.

Pada tahun 484 H. al-Ghazali sampai di Baghdad dan disambut secara luar biasa oleh penduduk Baghdad. Kecerdasan al-Ghazali telah menarik minat murid-murid yang ada di madrasah tersebut. Bahkan dikatakan bahwa majelis yang diadakan oleh al-Ghazali di rumahnya dihadiri tidak kurang dari tiga ratusan cendekiawan yang merupakan pembesar ulama kala itu. Reputasi al-Ghazali itu terus menanjak hingga mampu mangalahkan wibawa para pemimpin dan perdana menteri.

Pada waktu ia berada di puncak ketenaran itulah tiba-tiba timbul rasa muak yang mendalam terhadap semua kenikmatan dan kemuliaan yang telah diraihnya. Selama enam bulan ia selalu diguncang oleh keinginan untuk bertahan di madrasah demi para murid yang haus ilmu atau meninggalkannya demi mensucikan diri dan meraih kebenaran hakiki. Al-Ghazali melepaskan jabatannya di madrasah ini setelah mengalami krisis batin (psikologis) selama dua bulan, yang terjadi karena pengetahuannya yang bersifat rasionalistik dan bersifat empiristik.[31]

Pada tahun 488 H., setelah lima tahun ia mengabdi di Nizhamiyah (1090-1095), akhirnya ia memutuskan untuk berhenti mengajar. Al-Ghazali keluar dari Baghdad dengan berpura-pura hendak pergi haji. Padahal sesungguhnya ia

---

[30] Jamil Saliba, *Tarikh al-Falsafat al-Arabiyat*, 377.

[31] Lihat dalam Ahmad Daudy, *Kuliyah Filsafat Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), 98. juga, Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1974), 41. juga Abu Hamid al-Ghazali, *al-Munqiz min ad-Dhalal* (Kairo: Silsilat al-Saqa'at al-Islamiyat, 1961), 13.

akan menuju Syam (Siria). Sesampainya di Syam (489 H.) ia segera menuju Masjid Jami' Damaskus untuk ber*uzlah* dan ber*khalwah* di menara masjid tersebut. Di tempat itu al-Ghazali senantiasa *riyadah* dan *mujahadah* sepanjang hari selama dua tahun dalam keadaan pintuk terkunci.

Dari Syam al-Ghazali menuju Baitul Maqdis (Palestina). Di Baitul Maqdis ia selalu berada di dalam Kubah Batu (*sakhrah*) dalam keadaan pintu tertutup. Tempat tersebut baru ditinggalkan saat hatinya tergerak untuk menunaikan ibadah haji dan berziarah ke makam Rasulullah SAW. Di tengah *riyadah-mujahadah* dan ibadahnya di Makkah itu, hatinya diusik oleh rasa rindu pada anak istrinya, suatu perasaan yang akhirnya mengantarkan al-Ghazali kembali ke Baghdad. Seperti diakuinya sendiri bahwa kembalinya ke komunitas keluarga dan masyarakat itu pada mulanya cukup mengganggu konsentrasi *khalwah* dan *riyadah*nya. Namun hal itu tidak berlangsung lama karena al-Ghazali segera bisa berkonsentrasi lagi.

Al-Ghazali kini lebih banyak diam di rumah dan memutuskan untuk terus-menerus beribadah. Perajalanan *riyadhah* al-Ghazali itu memakan waktu dua puluh tahun. Sepuluh tahun pertama dihabiskannya di luar rumah, di luar komunitas masyarakat. Sedangkan sepuluh tahun kedua dilakukan di tengah keluarga dan masyarakat. Ditengah masa *khalwah* kedua itulah ia *kasysyaf*, mendapat pancaran nur ilahi yang membimbingnya untuk semakin ma'rifah hingga sampai ke derajat yang tidak dapat disifati lagi.

Sebenarnya al-Ghazali tidak lagi mempunyai keinginan untuk kembali ke Baghdad. Namun karena desakan dan permohonan *wazir* Fakhr al-Muluk ibn Nidham al-Muluk membuatnya mau kembali mengajar di madrasah Nizhamiyah kendati hanya bertahan tiga tahun saja. Pada akhirnya al-Ghazali memilih kembali ke Thus (503-504 H./ 1110 M.) dan mendirikan madrasah untuk para *fuqaha'* dan kamar-kamar kecil untuk para sufi (*khanaqah*) yang terletak di samping rumahnya. Perhatiannyapun telah tersita untuk masalah-masalah kesufian. Ia selalu menghabiskan waktunya untuk meng*khatam*kan al-Qur'an, berada di majelis para sufi, mengajar, melanggengkan shalat dan puasa

serta seluruh ibadah lainnya, hingga ia wafat (tanggal 14 Jumadil Akhir 505 H/ 1111 M.)

Menurut al-Ghazali, tasawuf merupakan media untuk menemukan kebenaran hakiki yang dapat memberikan ketentraman batin pada diri seseorang.[32] Kesucian dan kejernihan hati secara sempurna dari segala sesuatu selain Allah, menurut al-Ghazali, merupakan syarat utama menelusuri jalan sufi. Oleh karena itu bagi para pemula tasawuf, terlebih dahulu harus berupaya menghapus *(takhalli)* sifat-sifat buruk *(akhlaq al-mazmumah)* yang ada pada dirinya. Sifat-sifat buruk itu terdiri atas tiga kelompok, yaitu sifat buas *(sabu'iyah)*, sifat binatang *(bahimiyah)*, dan sifat setan *(syaithaniyah)*.[33] Sifat buas meliputi marah, ceroboh, *takabur* (merasa lebih tinggi dan lebih hebat dari yang lain), *'ujub* (heran dengan kelebihan yang ada pada diri sendiri) dan *zhalim* (perilaku atau tindakan yang merugikan diri atau orang lain). Sifat binatang ialah rakus, tamak, ria, dengki, *bakhil* (menahan diri untuk memberikan sesuatu) dan *lahw wa la'b* (senda gurau dan main-main). Sedangkan sifat-sifat setan adalah berbohong, tipu muslihat, merusak dan berkata kotor. Seluruh sifat buruk ini dapat dihilangkan dengan melakukan langkah-langkah yang dinamakan dengan *riyadhah*.[34]

Setelah menghilangkan sifat-sifat buruk ini, seorang *salik* kemudian menghiasi dirinya *(tahalli)* dengan sifat sifat terpuji *(akhlaq al-mahmudah)*, guna memperoleh ilmu yang hakiki, yakni pengetahuan tentang rahasia *(asrar)* Allah dan segala peraturan-Nya dalam segala hal.[35] Pengetahuan seperti ini tidak akan dapat diperolehnya hanya dengan menggunakan argumentasi rasional, melainkan dengan nur Ilahiyah. Adapun jenjang (*maqamat*) yang harus dilalui seorang calon sufi untuk mencapai puncak kebenaran ilmu penge-

---

[32] Al-Ghazali, *al-Munqiz...*, 26

[33] Al-Ghazali, *Ihya 'Ulum al-din*, Jilid III (Mesir: Isa al-Halabi, 1968), 59.

[34] Al-Ghazali, *Mi'yar al-'Ilm*, pentahqiq Sulaiman Dunia (Mesir: Dar al-Ma'rif, tt.), 18

[35] Al-Ghazali, *Ihya...*, 384.

tahuan itu adalah taubat, sabar dan syukur, *khauf* dan *raja'*, *faqr* dan zuhud, keyakinan dan tawakal, serta *ma'rifah*.

Taubat mencakup tiga hal yakni ilmu, sikap dan tindakan. Ilmu adalah pengetahuan yang ada pada seseorang tentang bahaya *(mudharat)* yang akan muncul akibat dari perbuatan dosa yang dilakukan. Pengetahuan seperti ini akan menimbulkan sikap sedih dan menyesal, serta selanjutnya mendorong lahirnya tindakan untuk bertaubat.

Bagi orang awam, taubat berkenaan dengan perbuatan dosa yang bersifat jasmani. Sementara bagi seorang pemula sufi, taubat selain dimaksudkan tentang hal itu juga dikaitkan dengan sebab-sebab perbuatan dosa dari dalam jiwa, seperti riya, dengki, sombong, dan sebagainya. Sedangkan untuk kalangan yang mempunyai perkembangan lebih tinggi, taubat berkenaan pula dengan menjauhkan diri dari bisikan setan, menyadari perbuatan salah, serta menyesali diri atas kelalaian jiwa dari mengingat Allah.[36] Taubat seperti ini dilakukan dengan kesadaran hati yang penuh dengan penyesalan dan berjanji pada diri sendiri untuk tidak mengulangi perbuatan dosa itu.

Sikap sabar bagi implementasinya dalam kehidupan terbagi pada dua bagian yakni *as-shabr al-badani* (sabar secara fisik) dan *as-shabr an-nafs* (sabar secara ruhani). Pengekangan atau ketahanan diri terhadap penyakit fisik yang dirasakan dalam melaksanakan ibadah serta karena penyakit atau luka disebut dengan *as-shabr al-badani*. Sedangkan yang tergolong *as-shabr an-nafs* ialah pengekangan diri dari tuntutan nafsu jasmani dan amarah. Kesabaran diperlukan untuk nafsu-nafsu berlebihan dalam hal makanan, seks, juga dalam meredakan kesedihan tatkala menerima musibah.[37]

Syukur yang dimaksud adalah bersyukur kepada Allah atas nikmat dan karunia yang dianugerahkan kepada manusia. Al-Ghazali merujuknya kepada dasar-dasar kebajikan yang terkenal di kalangan kaum sufi yaitu ilmu pengetahu-

---

[36] Al-Ghazali, *Ihya...*, 10-11.
[37] Al-Ghazali, *Ihya...*, 84.

an, keadaan *(hal)* dan amal.[38] Ilmu berkaitan dengan kenyataan bahwa setiap nikmat yang diterima manusia berasal dari Allah. Ilmu ini menghasilkan keadaan bahagia dan ketenangan batin di dalam jiwa terhadap Tuhan Yang Maha Pemurah. Suasana gembira ini akan bercampur dengan penyerahan diri kepada-Nya, yang menimbulkan terlaksananya amal kebajikan.

Adapun *Khauf* dan *raja'* menurut Al-Ghazali, bagaikan dua sayap yang dapat menerbangkan seorang sufi menuju *maqam* berikutnya.[39] *Raja'* adalah harapan yang ditujukan kepada Allah setelah melakukan seluruh sarana kebajikan. Harapan ini mengandung permohonan agar Allah menerima (*maqbul* atau *mabrur*) kebajikan yang telah dilakukannya. Sebaliknya *khauf* adalah perasaan cemas, takut dan khawatir manakala sarana kebajikan yang dilakukan tersebut tidak diterima *(mardud)* oleh Allah. *Khauf* dan *raja'* dalam tasawuf dapat menjadi *hal* dan dapat pula menjadi *maqam*. Jika cepat hilangnya disebut dengan *hal*, sedangkan bila dapat bertahan lebih lama disebut *maqam*.[40]

Sedangkan *faqr* mengandung pengertian ketidakbutuhan terhadap harta benda. *Faqr* tidaklah berarti ketiadaan harta karena memang tidak memilikinya, namun ia membutuhkannya. Para sufi menyenangi *faqr* karena harta benda acapkali mendorong seseorang kepada kejahatan, atau paling tidak mengalihkan jiwa menjadi tertambat kepada sesuatu selain Allah, sehingga proses mendekatkan diri kepada Allah menjadi terhambat.

Zuhud mempunyai tiga tingkatan. Tingkatan paling rendah yang merupakan tahapan awal untuk orang-orang yang takut (*kha'ifun*) adalah menjauhi dunia ini agar terhindar dari hukuman akhirat. Tingkatan kedua terdiri dari kalangan yang menjauhi dunia ini dengan mengharap imbalan di akhirat kelak. Zuhud yang mempunyai nilai tertinggi ialah dengan meninggalkan kesenangan duniawi demi mencari kebahagiaan ukhrawi semata-mata karena cinta kepada Allah. Kaum sufi yang berada pada pemahaman zuhud

---

[38] Al-Ghazali, *Ihya...*, 102.
[39] Al-Ghazali, *Ihya...*, 192.
[40] Al-Ghazali, *Ihya...*, 177.

seperti ini memandang segala sesuatu selain Allah tidak mempunyai arti apa-apa.[41]

Adapun keyakinan yang teguh akan keagungan dan kemahakuasaan Allah (tauhid) merupakan dasar dari lahirnya sikap tawakal. Setiap orang yang berada pada *maqam* tawakal meyakini kemahatunggalan Allah dalam segala hal. Oleh karena itu, maka seharusnya setiap manusia berserah diri kepada Allah dengan sepenuh hati. Dalam penyerahan diri ini, seorang sufi merasakan dirinya tiada berarti.[42]

Al-Ghazali memandang niat, ikhlas, dan kebenaran sebagai tiga hal yang berkaitan antara satu dengan yang lain. Niat adalah dasar bagi keseluruhan aktifitas ibadah yang terwujud. Tanpa niat maka seluruh amal ibadah tidak akan berguna. Namun niat yang tidak disertai dengan keikhlasan tentu akan mengakibatkan timbulnya kerugian jiwa. Demikian pula, ikhlas tanpa kebenaran dan kenyataan adalah sia-sia[43].

Ma'rifah dapat dicapai dengan *qalb* (mata hati) yang bersih, sedangkan perangkat sensorik manusia lainnya terbatas sifatnya sehingga tidak akan mampu menangkap nur Ilahi. Al-Ghazali mengibaratkan keberadaan Tuhan dalam realitas yang sesungguhnya bagaikan sang surya yang dengan kekuatan cahaya yang terang benderang, sementara alat panca indera manusia digambarkan laksana kelelawar yang tidak mapu melihat cahaya matahari. *Qalb* yang dimaksudkan adalah semacam radar yang memiliki daya ruhaniyah. Daya ini dapat diperoleh dengan membersihkan hari secara terus menerus dari sifat-sifat buruk, yaitu dengan taat mengamalkan syari'at serta disempurnakan dengan amal yang bersifat batiniyah guna mengendalikan hawa nafsu. Menurutnya, *qalb* itu laksana cermin (*mir'ah*), semakin sering di bersihkan akan semakin kuatlah kemampuannya dalam memperoleh *ma'rifah*. [44] Demikian pula sebaliknya.

---

[41] Al-Ghazali, *Ihya...*, 236.
[42] Al-Ghazali, *Ihya...*, 305.
[43] Al-Ghazali, *Ihya...*, 450.
[44] Al-Ghazali, *Ihya...*, 256.

Al-Ghazali menempatkan *ma'rifah* pada level tertinggi dalam tasawuf. Dengan *ma'rifah* akan timbul mahabbah,[45] dan beberapa efek otomatis lainnya seperti ridho, rindu, dan *uns* (keakraban dan keintiman bersama Allah). *Ma'rifah* dan *mahabbah* ini merupakan dua konsep yang integral - tidak terpisahkan satu dengan lainnya - bagaikan dua sisi mata uang. *Ma'rifah* menggambarkan keterkaitan yang erat antara pengetahuan dengan *qalb*, sedangkan *mahabah* melukiskan hubungan rapat dalam wujud cinta. Jika *ma'rifah* kuat maka dalam pula *mahabbah*-nya, dan semakin *mahabbah* kepada Allah akan semakin tinggilah derajat *sa'adah* yang dirasakan oleh seseorang.

Sa'adah atau kenikmatan berupa resultan dari terjadinya *inkisyaf*. Ciri seseorang yang telah mencapai *inkisyaf* dari Allah ialah padamnya nilai-nilai kemanusiaan yang ada pada dirinya, yakni lepas dari tabi'at-tabi'at manusia biasa. Al-Ghazali menyebutkan keadaan seperti ini dengan *fana fi at-tauhid* yakni hilangnya kesadaran qalbu akan dirinya sendiri (ego), namun tetap sebagai hamba Allah. Manusia harus berhenti pada tahap ini, disebabkan bila dilanjutkan akan melahirkan imajinasi ke arah *hulul*-nya al-Hallaj, *ittihad*-nya Abu Yazid al-Bustami atau imajinasi lainnya yang keliru.[46] Kekeliruan ini sama seperti kelirunya seseorang yang mengatakan bahwa sebuah cermin itu berwarna merah hanya karena cermin tersebut memantulkan cahaya merah.

Adanya pembatasan tasawuf seperti ini dikarenakan Al-Ghazali memandang hubungan antara manusia dengan Allah sebagai hubungan antara makhluk dengan penciptanya. Ia menentang konsep kesatuan antara manusia dengan Tuhan, dengan menyebutkan keliru, tidak logis dan menyimpang dari ajaran Islam.[47] Pendapat inilah yang membedakan tasawuf al-Ghazali dari tasawuf yang dikembangkan oleh Abu Yazid al Bustami, al-Hallaj, Ibn 'Arabi, dan beberapa aliran tasawuf lain yang bersifat union mistis aliran

---

[45] Al-Ghazali, *Ihya...*, 356.

[46] Al-Ghazali, *Al-Munqiz...*, 52.

[47] Mahmud Qaim, *Dirasat fi al-Falsafat al-Islamiyyah* (Mesir: Dar al-Ma'arif, 1973), 62.

yang menghilangkan pembatas antara manusia dengan Tuhan.[48]

Warna lain tasawuf Al-Ghazali adalah penekanan yang diberikannya pada nilai-nilai syari'ah (fiqh), sebagai dasar tasawufnya. Al-Ghazali meletakkan tasawufnya pada rekonsiliasi antara sufisme dan syari'at. Aspek esoteris dan eksoteris ditempatkanya dalam kedudukan yang seimbang. Penekanan yang berlebihan pada salah satunya menyalahi prinsip kesimbangan *(tawazun)* dalam Islam yaitu eksistensi ibadah dan penghayatan spiritual.[49] Berbeda dengan tasawuf falsafi yang berorientasi pada mistis-metapisik dengan nuansa filsafat.[50]

Konsep *ma'rifah* sebagai inti ajaran tasawuf Al-Ghazali menunjukkan bahwa corak tasawufnya bersifat dualisme dan bernuansa amaliyah-akhlak. Sifat dualisme tampak pada pembatasan sufi sampai pada tahap *fana fi at-tauhid*, untuk menghindari pemahaman yang lebih jauh dan menyimpang dari doktrin Islam. Sedangkan muatan amaliyahnya tergambar dari unsur syari'at dalam pencapaian tujuan-tujuan tasawufnya.

---

[48] Al-Ghazali, *Al-Maqshad al-Asnal,* dalam *tasawuf al-Islamy* (Mesir: Dar an-Nahdhah, 1979), 23. Juga Abdul Karim Mahmud, *Al-Falsafat as-Sufiah fi al-Islam,* (Kairo: Dar al-Fikri, 1966), 195.

[49] Al-Ghazali, *Al-Munqiz...,* 42.

[50] Abd. al-Halim Mahmud (tahqiq), *al-Risalah al-Qusyairiyah li Ibn al-Qasim al-Qusyairi* (Kairo : Dar al-Kutub al-Haditsah, t.t.), Juz II, 307.

DAFTAR PUSTAKA

A. Buku.

Aceh, Abu Bakar, *Pengantar Ilmu Tasawuf* (Semarang: CV. Ramadhani, 1979).

------------------, *Pengantar Sejarah Sufi dan Tasawuf* (Solo: Ramadhani, 1994).

Arifin, Muhammad, bin Badri, *Dzikir ala Tasawuf: Mengungkap Fenomena Tasawuf dan Dzikir ala Tasawuf Masa Kini* (Bogor: Pustaka Darul Ilmi, 2008).

Al-'Abduh, Abd. al-Lathif Muhammad, *al-Insan fi Fikr al-Ikhwan al-Shafa* (Beirut: al-Maktabah al-Sya'biyyah, tt.).

Al-'Ajluni, Isma'il, *Kasyf al-Khafa' wa Muzil al-Iltibas 'amma Isytahara min al-Ahadits fī Alsinah al-Nas* (Beirut: Mu'assasah Manahil al-'Irfan, t.t.).

Al-Aththar, Farid al-Din, *Tadzkirat al-Awliya'*, ed. R.A. Nicholson (London, vol. I).

Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad, "Al-Maqshad al-Asna fī Syarh al-Asma Allah al-Husna", diterj. Ilyas Hasan, *Asmaul Husna* (Bandung: Mizan, 1996).

-----------, *Al-Maqshad al-Asnal,* dalam *tasawuf al-Islamy* (Mesir: Dar an-Nahdhah,

-----------, *al-Munqizd min ad-Dhalal* (Kairo: Silsilat al-Saqa'at al-Islamiyat, 1961).

-----------, *Ihya 'Ulum al-din*, Jilid III (Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi, 1968).

-----------, *Kimya'u al-Sa'adat* (Beirut: al-Maktabah al-Sa'biyat, tt.).

-----------, *Mi'yar al-'Ilm*, pentahqiq Sulaiman Dunia, (Mesir : Dar al-Ma'rif, tt.).

Al-Jami' al-Saghir, Vol. 2.

Al-jauziyah, Ibn Qayyim, *Kitab al-Ruh.*

Al-Jauziyah, Ibn Qayyim, *Madarij al-Salikin*, ed. M.H. al-Fiqi, Juz I (t.tp.: Dar al-Rasyad al-Haditsah, t.t.).

Al-Jurjani, Al-Syarif Ali ibn Muhammad, *at-Ta'rifat* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1988).

Al-Kaf, Idrus Abdullah, *Bisikan-Bisikan Ilahi: Pemikiran Sufistik Imam al-Haddad dalam Diwan ad-Durr al-Manzhum* (Bandung: Pustaka Hidayah, 2003).

Al-Kalabazi, Abu Bakar Muhammad, *al-Ta'arruf li Mazhab Ahl al-Tasawuf* (Kairo : al-Kulliyat al-Azhariyah, 1969).

Al-Nasyr, Ali Sami', *Nasy'at al-Fikr al-Falsafi Fi al-Islam*, Jilid III (Mesir : Dar al-Ma'arif, 1979).

Al-Qusyairi, *Risalah Sufi al-Qusyairi*, terj. (Bandung Pustaka, 1990).

Al-Subki, *Thabaqat al-Syafi'iyat al-Kubra* (Mesir : Isa al-Habi al-Halaby).

Al-Syami, Shalih Ahmad, "Mawa'izh lil Imam Al-Hasan Al-Basri", dalam Majalah *Asy-Syari'ah*, Vol.I (No.11, 1425 H., 2004).

Al-Syarbani, Ahmad, *Al-Ghazali wa al Tasawuf al Islam* (Mesir : Dar al-Hilal).

Al-Syarqawi, Muhammad Abdullah, terj. Halid Alkaf, *Sufisme & Akal* (Bandung : Pustaka Hidayah, 2003).

Al-Taftazani Abu al-Wafa', al-Ghanimi, *al-Makhdal Ila al-Tashawuf al-Islami* (Kairo : Dar al-Tsaqafah, 1974).

Al-Thusi, Abu Nashr al-Saraj *al Luma'* (Kairo, 1990).

al-Zarkali, Khayr al-Din, (ed.), *Ikhwan al-Shafa', Rasail Ikhwan al-Shafa' wa Khalan al-Wafa'*, Bab III. (Beirut : Dar al-Shadir, 1957)

Angha, *Molana al-Moazam Hazrat Shah Maqsoud : Manifestation of Thought* (Denham, MD : University Pres of America, 1988)

Anwar, Rosihan, dan Mukhtar Solihin, *Ilmu Tasawuf* (Bandung : CV.Pustaka Setia, 2000).

Arberry, A.J., *Sufism* (London: Geoge Allen & Unwin Ltd, 1963).

-------------, diterj. Bambang Herawan, *Pasang Surut Aliran Tasawuf* (Bandung : Mizan, 1993).

Armstrong, Amatullah, *Kunci Memasuki Dunia Tasawuf.*

As., Asmaran, *Pengantar Studi Tasawuf* (Jakarta : PT. Raja Grafindo Persada, 1996).

Bakhtiar, Laleh, "Sufi: Expression of the Mystic Quest", diterj. Purwanto, *Mengenal Ajaran Kaum Sufi, Dari Maqam-Maqam Hingga Karya-Karya Besar Dunia Sufi* (Ujungberung Bandung : Penerbit Marja, 2008).

Basyuni, Ibrahim, *Nasy'ah al-Tasawuf al-Islami* (Kairo : Dar al-Ma'rif, 1969).

Bayyan, Ali Abu, *Qira'at Fi al-Falsafah*, Cet. 1 (Mesir : al-Qiumiyyah, 1967).

Bentounes, Syekh Khaled, "le Soufisme Cœur de l'Islam", Andityas (pent.), *Tasawuf Jantung Islam: Nilai-Nilai Universal Dalam Tasawuf* (Yogyakarta : Pustaka Tasawuf).

Bruinessen, Martin van, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia,* (Bandung : Mizan, 1992).

Burckhardt, Titus, "An Introductionto Sufi Doctrine", pent. Azyumardi Azra, *Mengenal Ajaran Kaum Sufi* (Jakarta : Pustaka Jaya, 1984).

Bustaman, Hanna Djumhana, *Integrasi Psikologi Dengan Islam* (Jakarta : 1997).

Cambridge International Dictionary of English (Cambridge, New York : Cambridge University Press, 1995).

Chaplin, P. James, *Kamus Lengkap Psikologi,* terj. Kartini Kartono (Jakarta : PT RajaGrafindo Persada, 1989).

Chittick, William C., "The Sufi Path of Knowlege, Ibn al-'Arabi's Metaphisycs of Imagination", Achmad Nidjam, dkk. (pent.), *Tuhan Sejati dan tuhan - tuhan Palsu* (Yogyakarta : Penerbit Qalam, Maret 2007).

Darajat, Zakiyah, *Ilmu Jiwa Agama* (Jakarta: Bulan Bintang, 1970).

Daudy, Ahmad, *Kuliah Filsafat Islam* (Jakarta : Bulan Bintang, 1989).

Deikman, Arthur, "Deautomatization and Mystic Experience", dalam "Psychiatry", 1966.

Edward, Paul, (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 5-6 (New York: Macmillan Publishing Co, 1972).

Ensiklopedia Wikipedia.

Fadiman, James, & Robert Frager al-Jerrahi (ed.), "Essential Sufism", terj. Helmi Mustofa, *Indahnya Menjadi Sufi* (Yogyakarta1: Pustaka Sufi, 1999).

Frager, Robert, (Syekh Ragib al-Jerahi), "Heart, Self and Soul : The Sufi Psychology of Growth, Balance and Harmony", terj. Hasmiyah Rauf *Hati, Diri, Jiwa, Psikologi untuk*

Transformasi (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, Oktober 2005).

Fromm, Erich, *Man for Him Self, An Inquiry into the Psychology of Ethics* (New York : Holt, t.t.)

Gibb, H.A.R., *Shorter Encyclopedia of Islam*, (Leiden : Photomecanical reprint, 1961).

Gymnastiar, Abdullah, *Bangkit! Manajemen Qolbu untuk Meraih Sukses* (Bandung : Khas MQ, 2005).

Hadi, Qomarul, *Membangun Manusia Seutuhnya: Sebuah Tinjauan Antropologis* (Bandung : Al-Ma'arif, 1981).

Hanafi, Ahmad, *Pengantar Filsafat Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1990).

Happold, F.C, *Mysticism: a Study and an Anthology* (Middlesex-New York: Penguin, 1981).

Hardiman, Francisco Budi, *Filsafat Modern: Dari Machiavelli Sampai Nietzsche*.

Hof, Hans, "Ekstase dan Mistisisme", dalam Nils G. Holm (ed.), "Religious Ectacy", Irfan Supandi (pent.) *Berjumpa Tuhan: Studi Tentang Ekstase Agama* (Yogyakarta : Fajar Pustaka Baru, Juli 2002).

Holm, Nils G., (ed.), "Religious Ecstacy", terj. Irfan Supandi, *Berjumpa Tuhan : Studi Tentang Ekstase Agama* (Yogyakarta : Fajar Pustaka Baru, 2002).

Ibn 'Arabi, Muhyi al-Din, *al-Futuhat al-Makiyyah*, Jilid II (Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2006).

----------, *Fusus al-Hikam*, ed. Abu al-'Ala 'Afifi, Jilid I (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1980).

Iqbal, Sir Moh., *The Deveploment of Metaphysics in Persia: A Contribution to the History of Muslim Philosophy*, terj. Jaboer Ayoeb, (Bandung: Mizan, 1992).

Irham, M. Iqbal, *Studi Agama : Pendekatan Fenomenologi* (Jakarta: Universitas Islam Negeri, Syarif Hidayatullah, tidak diterbitkan, 2007).

Ja'far, Muhammad Kamal Ibrahim, *At-Tashawuf Thariqan wa Tajribatan wa Mazhaban.*

James, William, "The Principles of Psychology", dalam Ornstein R., *The Psychology of Consciousness* (New York: Penquin, 1984).

James, William, *The Varieties of Religious Experience* (London: 1984).

Jamil, M., *Cakrawala Tasawuf* (Cipayung Ciputat: Gaung Persada Press, 2004).

Kailani, Qomar, *Fi al-Tasawuf al-Islam* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1969).

Kartono, Kartini, *Psikologi Umum* (Bandung: Alumni, 1984).

Kamba, Nurshomad, *Kuliah Ilmu Tasawuf* (Medan: Pascasarjana IAIN-SU, Tidak diterbitkan, 1998).

Kertanegara, R. Mulyadhi, "Sketsa Ruhani Insani: Akal, Jiwa, Hati dan Ruh", dalam C. Ramli Bihar Anwar (ed.), *Menyinari Relung-Relung Ruhani: Mengembangkan EQ dan SQ Cara Sufi* (Jakarta : IIMAN dan Hikmah, Maret 2002).

----------------------------, *Menyelami Lubuk Tasawuf* (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2006).

Khan, Sahib Khaja, *Studies In Tasawwuf* (New Delhi: Idarat-i Adabiyat-i Delhi, 1978).

Leahy, Louis, *Aliran-Aliran Besar Ateisme*, (Jakarta: Kanisius dan BPK Gunung Mulia, 1985)

Madjid, Nurcholish, *Ibn 'Arabi dan Tasawuf*, dalam Sukardi (ed.) *Kuliah-Kuliah Tasawuf* (Bandung : Pustaka Hidayah, 2002).

---------------------, *Pengalaman Mistik Kaum Sufi*, dalam *Tabloid Tekad* (Nomor 18 / Tahun II, 6-12 Maret 2000).

---------------------, *Pintu-Pintu Menuju Tuhan*, (Jakarta: Paramadina, 1997).

Mahmud Qaim, *Dirasat fi al-Falsafat al-Islamiyyah* (Mesir: Dar al-Ma'rif, 1973).

Mahmud, Abd. al-Halim, (tahqiq), *al-Risalah al-Qusyairiyah li Ibn al-Qasim al-Qusyairi*, Juz II (Kairo: Dar al-Kutub al-Haditsah, t.t.).

----------------------------, "Al-Tashawwuf fi al-Islam", terj. *Tasawuf di Dunia Islam* (Bandung: Pustaka Setia, 2002).

Mahmud, Abdul Karim, *Al-Falsafat as-Sufiah fi al-Islam,* (Kairo: Dar al-Fikri, 1966).

Massignon, Louis, dan Musthafa Abd al-Raziq, *al-Islam wa al-Tasawuf* (Kairo: Dar as-Sya'b, 1979), 14; dan Harun

Nasution, *Filsafat dan Mistisisme Dalam Islam*, cet III (Jakarta : Bulan Bintang, 1963).

Moh. Saifulloh al-Aziz S, *Risalah Memahami Ilmu Tasawuf*, 55.

Mubarak, Zaki, *al-Tasawuf al-Islami fi-Adab wa al-Akhlaq* (Kairo: Dar al-Kutub al-'Arabi, 1954).

Muhammad Rasyid Salim, *Muqaranah Baina al-Ghazali wa Ibnu Taymiyyah* (Kuwait: Dar al-Qalam, 1970), 9. Lihat juga dalam Montgomeri Watt, *The of Practice of al Ghazali* (George and Unwin, 1953).

Mujeeb, M., *The Indian Muslim,* Chapter VI-XVI *"Sufis dan Sufisme* (London: George Allen and Untom Altac).

Mujib, Abdul, *Kepribadian dalam Psikologi Islam* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2007).

Muthahhari, Murtadha, "Introduction to Irfan", diterj. *Mengenal 'Irfan; Meniti Maqam-Maqam Kearifan* (Jakarta: IIMAN & Hikmah, 2002).

Nashr, S.H. "Living Sufism", terj. B. Abdullah Hadi, *Tasawuf Dulu dan Sekarang* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994).

Nasution, Harun, *Falsafat dan Mistisme Dalam Islam*, cet III (Jakarta: Bulan Bintang, 1963).

------------------, *Teologi Islam, Aliran-Aliran Sejarah, Analisa Perbandingan* (Jakarta: UI-Press, 1986).

Nata, Abudin, *Akhlak Tasawuf* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2000).

Nicholson, R. A., "The Mystics of Islam", diterj. A. Nashir Budiman, *Tasawuf Menguak Cinta Ilahi* (Jakarta : Raya Grafindo, 1993).

-----------------, *al-Shufiyah fi al-Islam*. terj. Nurudin Syaribah (Kairo: t.p., 1951).

-----------------, *The Mystic of Islam* (London: Routledge and Regan Paul, 1975).

Prijosaksono, Aribowo, dan Irianti Erningpraja, *Enrich Your Life Everyday*, (Jakarta, Elexmedia Komputindo, 2003).

Proyek Pembinaan Perguruan Tinggi Agama. IAIN Sumatera Utara (Medan : Naspar Djaja, 1981/1982).

Qayyim, Ibn, *Kitab al-Ruh*.

Rakhmat, Jalaluddin, "Tasawuf Dalam Alquran dan Sunnah", dalam Sukardi (ed.) *Kuliah-Kuliah Tasawuf* (Bandung : Pustaka Hidayah, 2000).

Refianto, Ageng Sadnowo, *Rubrik Tarbiyatun Nafs : Tingkatkan Kesadaran Anda,* dalam, http://sunatullah.com.

Said, Usman, *Pengantar Ilmu Tasawuf* (Institut Agama Islam Negeri SU : Proyek Pembinaan Perguruan Tinggi Agama, Maret, 1983).

Saliba, Jamil, *Tarikh al-Falsafat al-Arabiyat* (Beirut : Dar al-Kitab al Banan, 1970).

Schimmel, Annemarie, "Mystical Dimension of Islam", dikutip dari Jalaluddin Rakhmat, "Berbagai Jalan Menuju Tuhan", dalam *Manusia Modern Mendamba Allah; Renungan Tasawuf Positif* (Jakarta : Penerbit IIMAN dan Hikmah, 2002).

Shihab, M. Quraisy, dkk., *Ensiklopedia Al-Qur'an*: Kajian Kosakata (Jakarta: Lentera Hati, Sptember 2007).

Simuh, M., *Tasawuf dan Perkembangannya Dalam Islam* (Jakarta : PT RajaGrafindo Persada, 1997).

Siregar, A. Rivay, *Tasawuf dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme* (Jakarta : PT. Raja Grafindo Persada, 1999).

Soergarda Poerbakawatja : 1982.

Syihab, Alwi, "Al-Tashawwuf Al-Islam wa Atsaruhu fi al-Tashawwuf al-Indunisi al-Mu'ashir", terj. Muhammad Nursamad, *Islam Sufistik : "Islam Pertama" dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia*, (Bandung : Mizan, 2002).

Syukur, Amin, *Tasawuf dan Tanggung Jawab Sosial pada Abad XX* (Semarang : Pusat Penelitian IAIN Walisongo, 1996).

W. M., Abdul Hadi, *Tasawuf yang Terindas : Kajian Hermeneutik terhadap Karya-Karya Hamzah Fansuri* (Jakarta : Paramadina, 2001).

Wach, Joachim, "Perkembangan dan Metode Studi Agama", dalam Ahmad Norma Permata (ed.), *Metodologi Studi Agama* (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2000).

Wilcox, Lynn, "Sufism and Psychology", terj. Soffa Ihsan, *Psychosufi: Terapi Psikologi Sufistik Pemberdayaan Diri* (Jakarta : Pustaka Cendikia Muda).

Yazdi, Mehdi Ha'iri, *Epistemologi Iluminasionis Dalam Filsafat Islam, Menghadirkan Cahaya Tuhan*, diterj.Husain Heriyanto (Bandung : Mizan, 2003).

Yunus, Mahmud, *Kamus Bahasa Arab* (Jakarta : Hidakarya Agung, 1990).

Zahri, Mustafa, *Kunci Memahami Ilmu Tasawuf* (Surabaya: Bina Ilmu, 1991).

Zar, Sirajuddin, *Konsep Penciptaan Alam dalam Pemikiran Islam, Sains, dan Alquran* (Jakarta : PT RajaGrafindo Persada, 1994).

Zidadat, Ma'an, dkk., *al-Mawsu'at al-Falsafiyyah al-'Arabiyyah,* (Arab : Inma' al-'Arabi, 1986).

Zohar, Danah, dan Ian Marshall, Penerjemah : Rahmani Astuti, Ahmad Najib Burhani, Ahmad Baiquni, *SQ, Memanfaatkan Kecerdasan Spiritual Dalam Berpikir, Integralistik dan Holistik untuk Memaknai Kehidupan* (Bandung : Penerbit Mizan, 2001).

B. Website /. Internet

Achmanto, Mendatu, *Kesadaran Diri,* dalam *http://smartpsikologi. blogspot.com* (Agustus 2007).

Al-Rasikh, Mengaktifkan Indera Keenam Untuk Melihat Allah Swt, Lembar Jumat Al-Rasikh (19 Februari 2008).

Berbagai Tingkat Kesadaran Manusia, dalam http://sepia.blogsome.com (19 Desember 2006).

Buletin *Risalah News*, IKPA, Kairo, Oktober, dalam http://smkn1slawi.or.id/index.php? option=comcontent &task=view&id =16&Itemid=1

Catatan Meditasi Rizhosu: Program Pendekatan Ilmu Psikologi, dalam http://www.rizhosu.com (Maret, 2010).

Ezra, Jakoep, *Cara Meningkatkan Kesadaran Diri*, dalam *http://id.jobsdb.com.*

Halawa, E., *Kesadaran*, dalam *http://niasonline.net* (14 Februari 2007).

http://wanipintar.blogspot.com/2009/03/hubungan-tasawuf-dengan-ilmu-kalam.html

Kejiwaan Karyawan Dalam Proses Era Persaingan Bisnis Telekomunikasi, dalam *http://khuntum.wordpress.com,* diunggah tanggal 21 Agustus 2008.

SufiNews.com - *http://www.sufinews.com* (artikel tanggal : 2 March 2004).

Zainul Arifin, *Biografi Singkat Al-Imam Hasan Al-Bashri*: *Al-Hasan Al-Bashri Syaikhul Bashrah,* Sunday, December 23rd, 2007.

Tasawuf merupakan sisi batin (esoteris) dari ajaran Islam, sementara sisi lahirnya (eksoteris) adalah syari'ah, yang mengandung hukum-hukum keagamaan formal, mengenai apa yang harus dilakukan oleh seseorang (*wajibat*), serta apa yang seharusnya tidak boleh dilakukan (*nahiyat*). Tasawuf selain mengisi sisi batiniah dari syari'ah, juga memberikan makna tentang bagaimana hidup ber-Tuhan dengan baik dan benar. Dalam konteks ini, tasawuf memberikan penegasan bahwa hidup tanpa memiliki hubungan yang harmonis dengan Tuhan, adalah hidup yang kosong dan hampa.

Manusia yang telah mencampakkan sisi batin pada dirinya serta tidak memiliki hubungan yang harmonis dan selaras dengan Tuhan, merupakan manusia yang hidup tanpa aturan-aturan dan norma-norma kebaikan.

Bertasawuf dalam akhlak *mahmudah* adalah menegakkan moral dalam bentuk ucapan, perbuatan dan aktifitas keseharian. Moral ini dimulai dari masing-masing individu, keluarga, masyarakat dan akhirnya seluruh komponen bangsa. Para ulama kita seringkali mengingatkan bahwa kejayaan suatu bangsa sangat tergantung pada moral bangsa itu sendiri. Peringatan ini merujuk pada sebuah syair Arab yang terkenal "sesungguhnya bangsa-bangsa itu akan tegak selama akhlaknya baik. Jika akhlaknya runtuh, maka hancur pula-lah bangsa-bangsa itu".

M. Iqbal Irham adalah Dosen FSEI IAIN-SU Medan dan sedang menyelesaikan Program Doktoral di SP-UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Disamping sebagai Da'i, ia mengembangkan beberapa training spiritual: "The Miracle of Rasa Ruhani", "Terapi Gerakan Shalat" dan "Heart Learning: Pembelajaran Berbasis Hati".

Untuk info dan pendaftaran hubungi:
0812 6550 311, 0812 6514 553

ISBN 978-979-9152-16-9